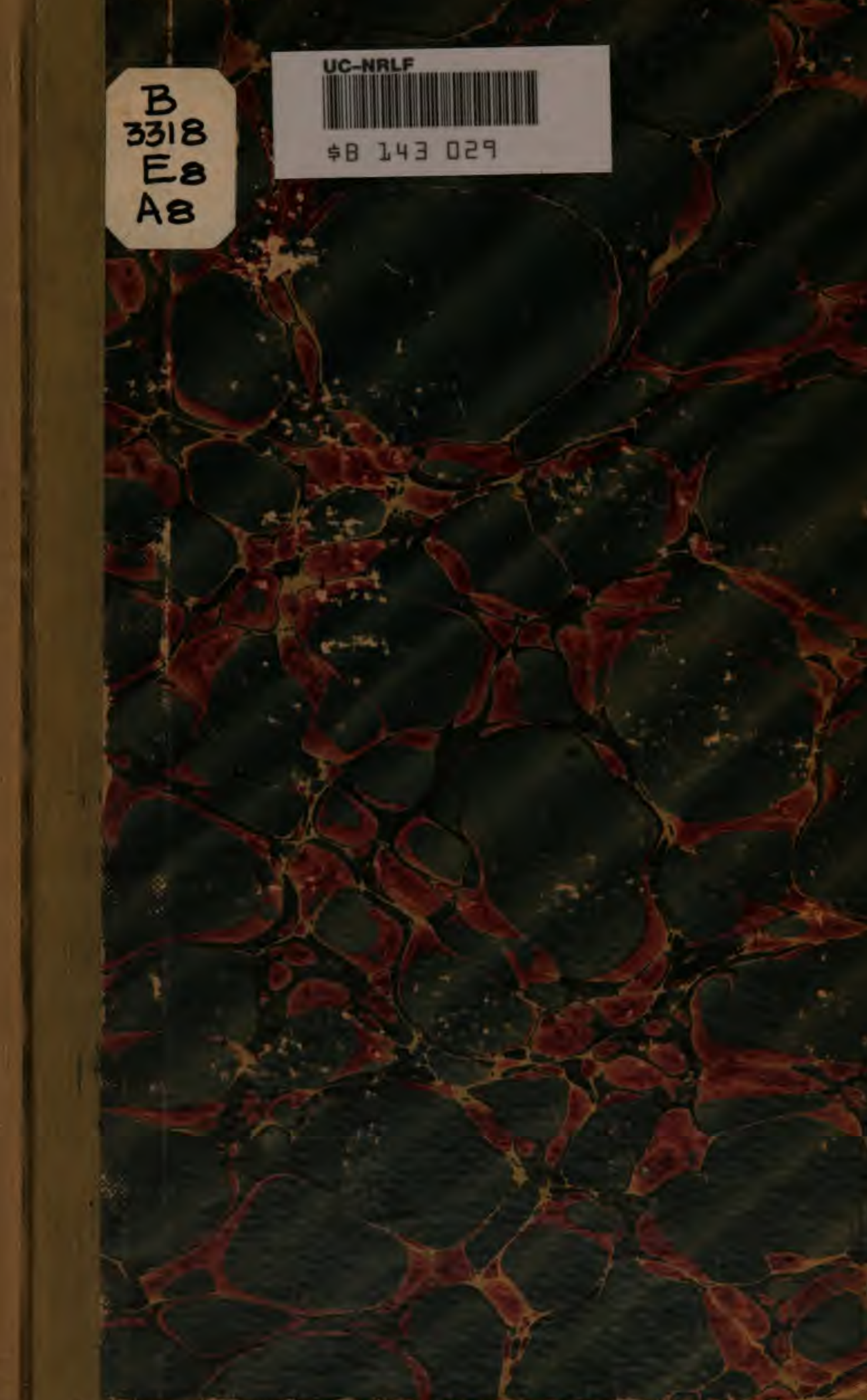
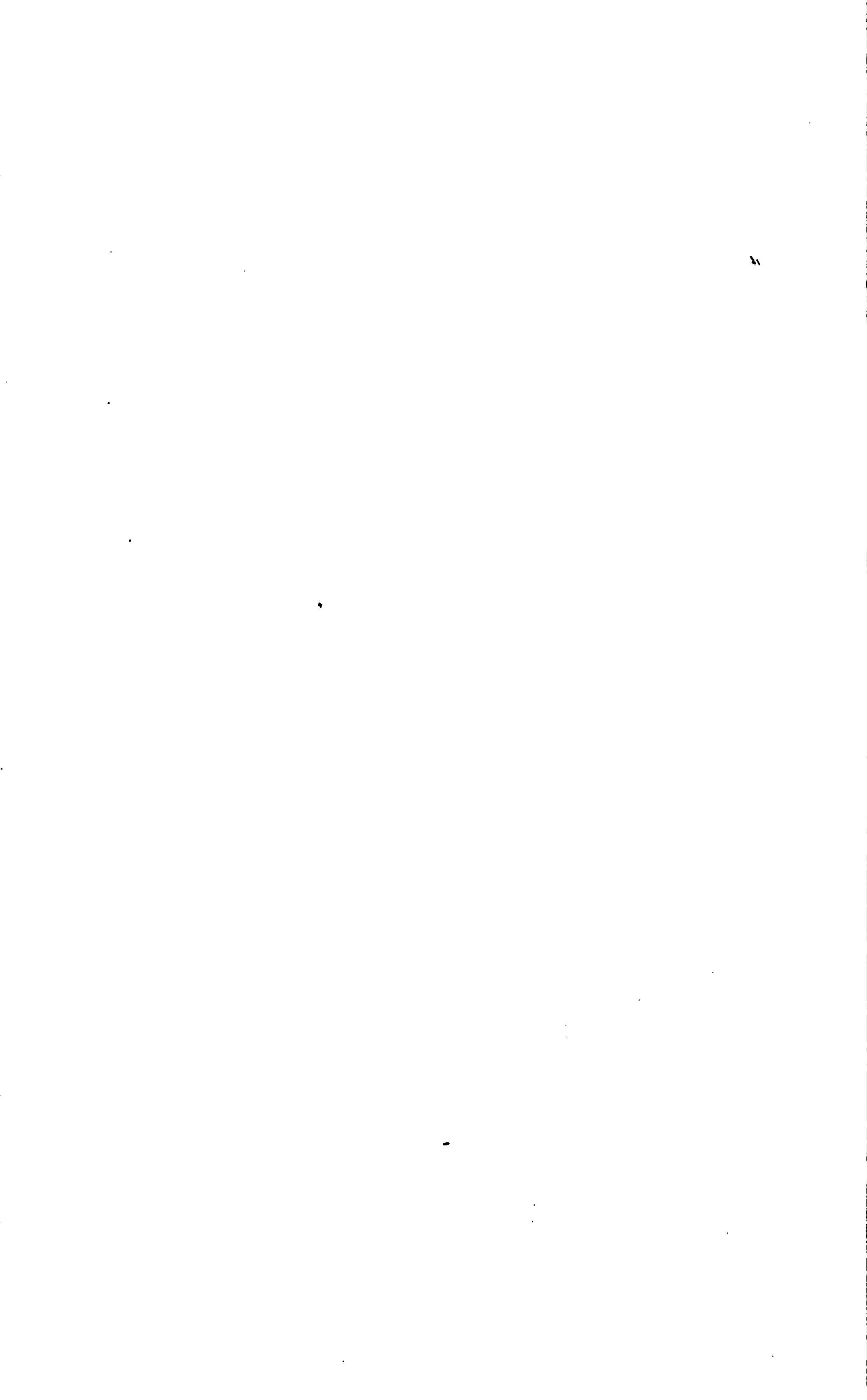






KULTUR-ETHISCHES IDEAL NIETZSCHES.

DARSTELLUNG UND KRITIK.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

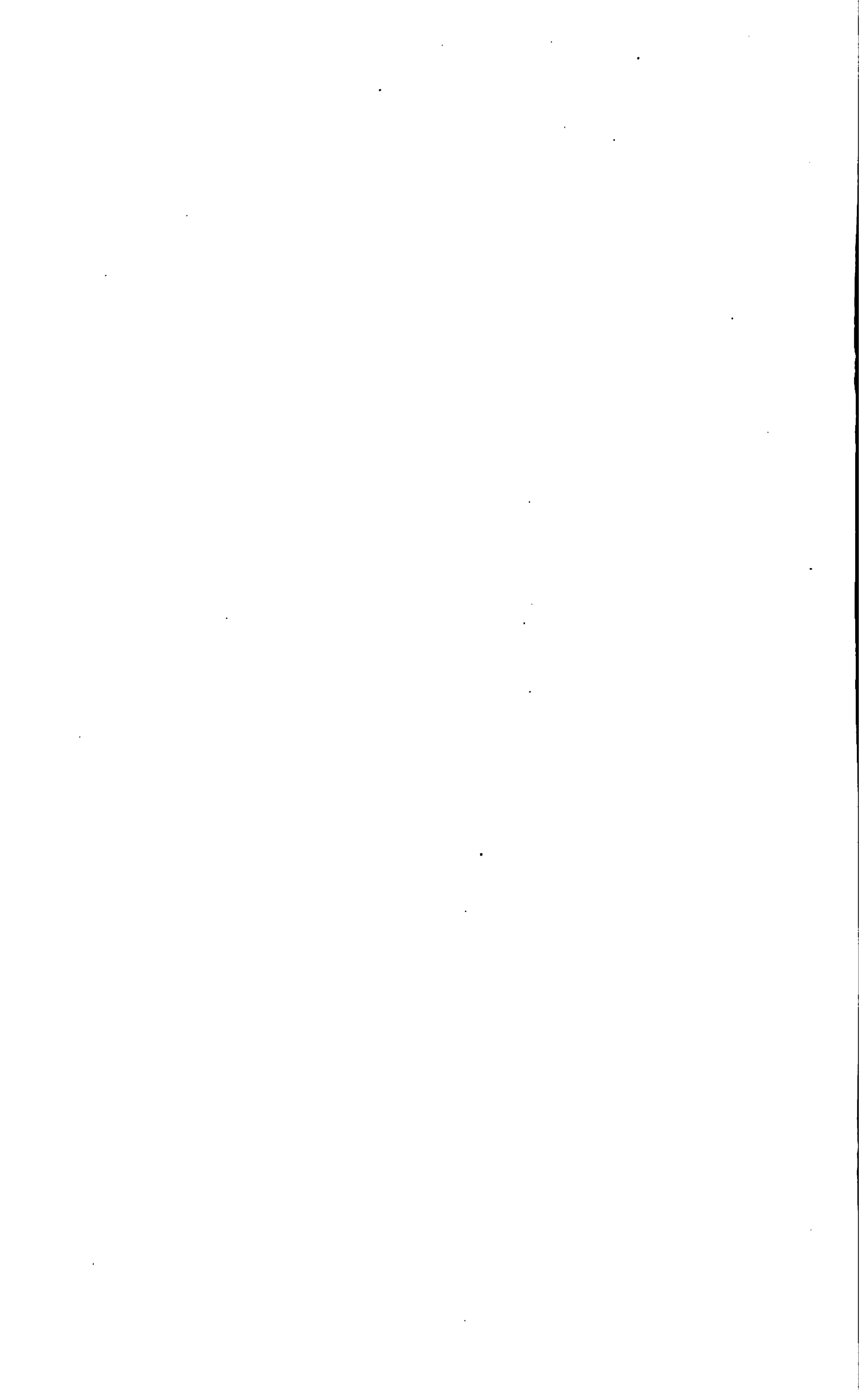
NICOLAUS AWXENTIEFF
AUS PENSA (RUSSLAND).



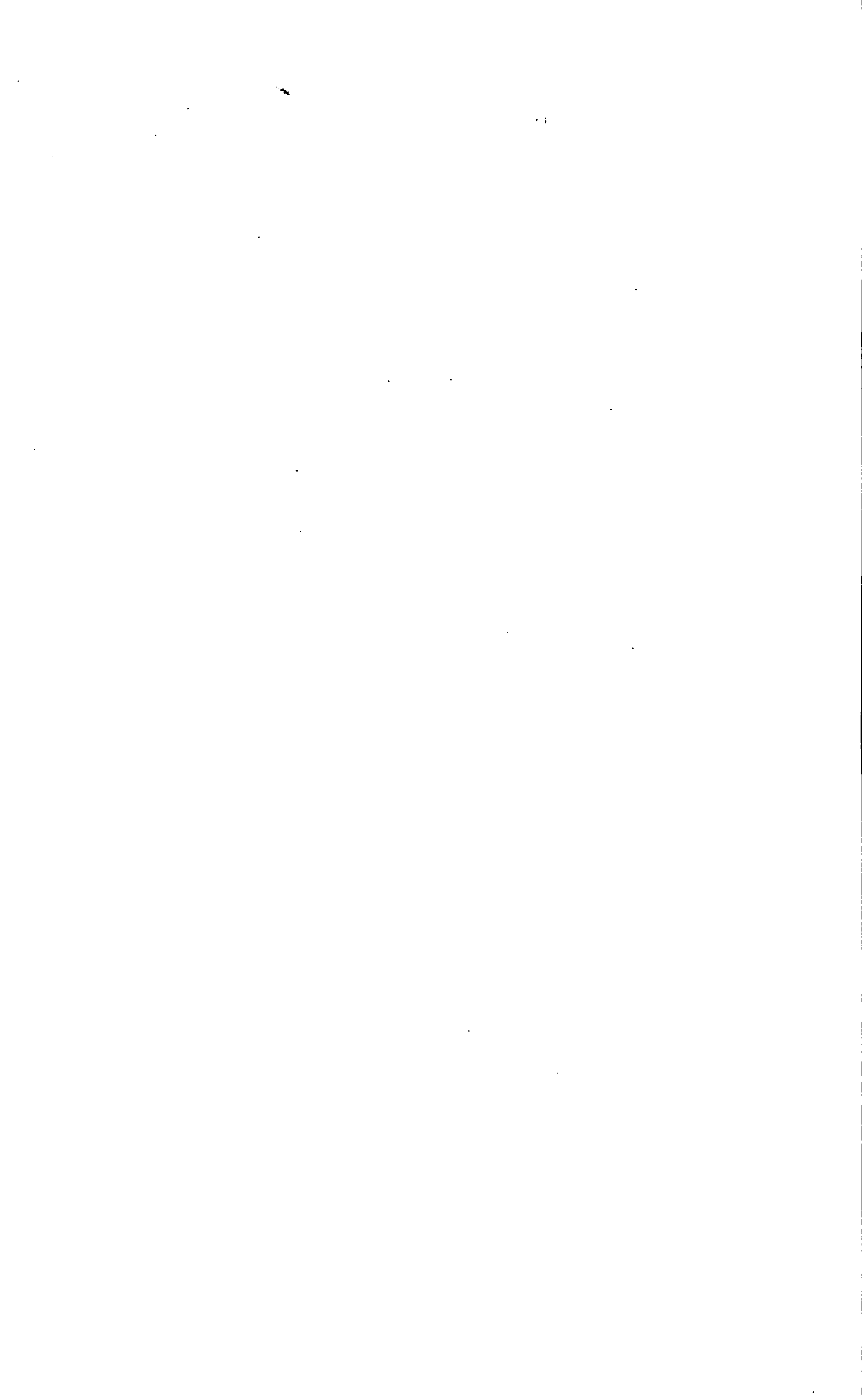
HALLE a. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1905.

MEINEN ELTERN

GEWIDMET.



Inhaltsverzeichnis.



„Inmitten dieser rerum concordia discors und der ganzen wundervollen Ungewissheit und Vieldeutigkeit des Daseins stehen und nicht fragen; nicht zittern vor Begierde und Lust des Fragens, nicht einmal den Fragenden hassen, vielleicht gar noch an ihm sich ergötzen — das ist es, was ich verächtlich empfinde, und diese Empfindung ist es, nach der ich zuerst bei Jedermann suche.“ [1])

So dachte Nietzsche und so lebte er — der grosse Fragende. Überall und immer seine Frage stellen, überall und immer das Leben zur Antwort heranziehen, seine Bedeutung, seinen rätselhaften Sinn zu erforschen suchen, oder gebietend ihn ihm zu geben — das war sein leidenschaftliches, sein unaufhörliches Bestreben. So lebte er. Mit seinem ganzen Wesen, mit jedem Nerv durchlebte er diese Fragen — nicht nur mit dem Kopfe, sondern viel tiefer, viel innerlicher. „Ich habe meine Schriften stets mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiss nicht, was rein geistige Probleme sind.“ [2]) Es genügt, einen Blick in seine Werke zu tun, um die ganze Wahrheit dieser Worte herauszufühlen. Diese leidenschaftliche Beichte ergreift auch den Leser, lockt und reisst ihn hin, bezwingt ihn durch ihre Tiefe und ihre begeisterte Aufrichtigkeit. Aber sie bezwingt ihn nicht nur. . . . „Alle meine Wahrheiten sind blutige Wahrheiten“ [3]) ruft Nietzsche aus und dieses blutige Bekämpfen wirkt ansteckend und anspornend auch auf den Leser, so dass auch er anfängt, seine eigene „Wahrheiten“ anders zu bearbeiten, sie innerlicher zu empfinden und es entsteht auch in den bescheidensten Leser

1) W. W. Bd. V. S. 38.
2) W. W. Bd. XI. S. 382.
3) Ibid.

unwillkürlich der Wunsch, seine Meinungen und Überzeugungen an den Überzeugungen Nietzsche's zu messen. Man fängt an, Alles, was er ausgesprochen, ganz besonders subjektiv zu beurteilen: jede von Nietzsche aufgestellte „blutige Wahrheit“ ruft entweder vollkommenstes Einverständnis, freudigste Zustimmung oder entschiedensten Widerspruch hervor. Gewöhnlich tritt abwechselnd beides ein, und das Eine verwebt sich mit dem Andern, gleichwie zuweilen die Gedanken und Theorien des seltsamen „Fragenden“ phantastisch sich verweben.

Für Nietzsche ist das Hauptproblem in jener Frage enthalten, welche Heine's Jüngling—Mann „mit düstern Lippen“ an das nächtlich stürmische Meer richtete:

„O löst mir das Rätsel des Lebens,
Das qualvoll uralte Rätsel,
Worüber schon manche Häupter gegrübelt,
Häupter in Turban und schwarzem Barett,
Perückenhäupter und tausend andere,
Arme, schwitzende Menschenhäupter,
Sagt mir, was bedeutet der Mensch?“

„Es ist vielleicht das wichtigste Ziel der Menschheit, — dass der Wert des Lebens gemessen und der Grund, — weshalb sie da ist, bestimmt werde.“ [1])

Das Ziel des Lebens, das Ziel der Menschheit, das Ziel des Menschen und seine Bedeutung, das ist Nietzsche's ewige Frage, das Problem der Wertbestimmungen ist das Problem, welches ihn an seinen Wahrheiten verbluten liess.

„Nietzsche ist der Philosoph der Kultur“ sagt Riehl. „Die Kultur ist das Problem, in welches sich alle seine wesentlichen Gedanken gruppieren lassen.“ [2])

Nietzsche ist Künstler-Philosoph, als welchen er sich oft selbst erkannte. „Fast hätte ich gesagt der Dichter,“

---

1) W. W. Bd. XI. S. 13.

2) Alois Riehl. Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. S. 62.

sagte er von sich selbst. Diese beiden Benennungen erklären uns vollkommen, wie Nietzsche seine positive Aufgabe der Wertbestimmungen und der Lebens-Bedeutung lösen musste. Er gibt uns ein bestimmtes sittliches Ideal, ein bestimmtes regulatives Prinzip der Handlungen und der Wertbestimmungen, aber als Künstler formt er darnach seinen Menschen, er erschafft ihn als künstlerische Gestalt, er ästhetisiert ihn.[1]) Dieses ästhetisierende, künstlerische Element trägt sich auch auf die Moral über.[2])

Als „Philosoph der Kultur“ erstrebte Nietzsche dieses sein sittlich-ästhetisches Gebilde, „beinahe eine Gestalt“ in die Wirklichkeit zu projizieren, ihm ein soziales Milieu zu geben, die Möglichkeit der Selbstbestimmung zu erreichen.

Man teilt gewöhnlich — und ich glaube mit vollem Rechte und aus richtigen Gründen — die Philosophie Nietzsche's in drei Perioden, von welchen die letzte, abschliessende klarer und vollständiger als die beiden ersten die Eigenart der Persönlichkeit und der Genie Nietzsche's wiedergibt. Es liegt nicht in meiner Absicht, die Entwicklungsgeschichte von Nietzsche's Philosophie oder eine vollständige und abgeschlossene Darstellung seiner Lehre in allen Einzelheiten zu schreiben, sondern ich habe mir die Aufgabe gestellt, die wichtigsten Sätze dieser Lehre und die Endergebnisse desselben nach meiner Auffassung hervorzuheben und zu beleuchten. Ich begnüge mich daher mit der Durchsicht der letzten dritten Periode von Nietzsche's Schaffen, indem ich nur zuweilen Exkursionen in seine früheren Schriften unternehmen werde, um daselbst Bestätigung oder Aufklärung einzelner Fragen zu suchen. Mittelpunkt und Endziel wird hierbei selbstverständlich jenes sittliche Ideal sein, jene regulative Idee, die dem Leben seinen Wert gibt und unsere Handlungsweise bestimmt, jenes Ideal, welches Nietzsche in eine ästhetisch-vollendete Form

---

1) W. W. Bd. X. S. 123.
2) W. W. Bd. XI. S. 216.

kleidet, „beinahe eine Gestalt", und das er in eine bestimmte kulturelle Umgebung zu stellen suchte, deren Wert gänzlich durch eben dieses Ideal festgestellt wurde, besser, festgestellt werden sollte.

Als dieses Ideal der dritten Periode erscheint der Übermensch: „Ich lehre euch den Übermenschen," sagt Zarathustra, „der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!"[1]) Das Ideal „Übermensch" verstehe ich mit Nietzsche und gemäss dem Geiste seiner Lehre in einem weiteren Sinne, als er es eine zeitlang tat. Er stellte sich die Möglichkeit vor, dieses Ideal in eine biologische Umhüllung zu kleiden, sich dasselbe als zoologischen Typus zu denken, der höher wäre, als der Typus homo sapiens. Eine solche Auffassung können wir sogar in den Reden des Zarathustra verfolgen.[2])

Aber nachher verändert sich der Standpunkt, er säubert sich, so zu sagen, von der zoologischen Beimischung. Schon im Antichrist sagte Nietzsche: „nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem. . . . Der Mensch ist ein Ende".[3]) Aber trotzdem behält er die Benennung „Übermensch" bei, ebendaselbst spricht er von „einer Art Übermensch."[4]) Der Übermensch wird solchermassen zum Symbol der Verkündung eines Ideals, eines höchsten kulturell-ethischen und ästhetischen Ideales, das dem Leben Wert und Sinn gibt — ohne irgendwelche biologische Beigabe. Gerade so, als ideales Regulativ, werden auch wir es auffassen in unserer Darstellung.

Als Künstler und Wertsetzender gab uns Nietzsche das individuelle Ideal, als Philosoph der Kultur — „Gewaltmensch der Kultur" stellte er es in ein bestimmtes soziales Milieu, gab ihm daher bestimmte soziale Instinkte und

1) W. W. Bd. VI. S. 13.
2) Ibid.
3) W. W. Bd. VIII. S. 218.
4) W. W. Bd. VIII. S. 219. Vgl. auch W. W. Bd. XV. S. 420.

Sympatien. Indem er uns sein Ideal schildert, versucht er ihm theoretische Begründung zu geben. Die einzelnen Faktoren dieser theoretischen Begründung und dieses sozialen Milieu, in welchem allein nach Nietzsche's Ansicht seine verkörperte Idee als Realität aufgefasst werden konnte (und das war ja so wichtig für den Künstler und Kultur-Philosophen) musste natürlich auf das individuelle Ideal zurückwirken, ihm neue Züge und Eigenheiten mitteilen.

Meine Aufgabe wird nun sein, sowohl die primären Züge, die ich als wichtigste erachte, als auch die sekundären Schichten dieses individuellen Ideals zu beachten. Ich beabsichtige, die sozial-metaphysische Theorie zu betrachten, welche, laut Nietzsche, dieses Ideal erklären und ergänzen soll.

Wie hängen diese beiden Seiten von Nietzsche's Schaffen zusammen, stehen sie überhaupt in Zusammenhang, weisen sie nicht im Gegenteil verschiedenartige Elemente auf, die sich gegenseitig gerade ausschliessen? Als Resultat einer solchen Untersuchung dieses Problems ergibt sich mir persönlich die Beantwortung der Frage, was die Philosophie dieses grossen Mannes uns Bleibendes hinterlässt, was in ihr für uns so unendlich wertvoll ist, was gefangen nimmt uns begeistert und vorwärts bringt und was sich als überflüssig und fremd erweist sogar in Bezug auf sein System und seinen Glauben.

I.

„Wir können nur etwas uns ganz Verwandtes lieben: wir lieben am besten ein erdachtes Wesen, gegen ein Werk und ein Kind braucht die Liebe nicht befohlen zu werden. Vorteil des Übermenschen.“ [1]) Der Übermensch war in der Tat etwas mit der Seele Nietzsche's Verwachsenes, den tiefsten Geheimgründen seiner Seele Entsprossenes. Er liebte ihn wie sein eigen „Kind“, wie er selbst sagte, diente ihm und war ihm sein Leben lang treu. Aber dieses „er-

---

1) W. W. Bd. XII. S. 359.

dachte Wesen“ —, obschon nur erdacht, war dennoch voller Leben, war ebenso wichtig als nötig. Wie erschuf er dieses Ideal, warum erschuf er es und welches war der Impuls dazu? Wie jedes Ideal voller Bedeutung und inneren Lebens, war auch der Übermensch das Resultat der Kritik der Gegenwart, der Antipode des Seienden, welcher unter der mächtigen Kategorie des Seinsollenden des Idealisten Nietzsche hervorgewachsen war. Dieses Gegenwärtige — ist der moderne Mensch, der Mensch der modernen Gesellschaft. Von Liebe erfüllt zum Menschen und zur Menschheit, unaufhörlich gemartert durch seine Fragen, „was bedeutet der Mensch“, bemüht, seine hohe Bestimmung zu ergründen, schuf Nietzsche zuletzt den Übermenschen und führte ihn uns vor, als sein, als unser Ideal des hohen Menschen. „An den Menschen klammert mich mein Wille, mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinaufreisst zum Übermenschen: denn dahin will mein anderer Wille.“ [1])

Ich würde sagen, dass nicht ein anderer Wille, sondern ein und derselbe idealistische Wille ihn dahin riss in dem einen wie in dem anderen Falle. Zur Vervollständigung des Bildes und zur richtigen Erklärung der Richtung von Nietzsche's Sympathien und seiner Bestrebungen, sowie der Triebkraft seines Schaffens, muss daher durchaus eine Darstellung jenes „seienden“ vorausgeschickt werden, das er wie mit „Ketten“ mit ihm verbunden, so leidenschaftlich zum fernen — Sollenden hinriss.

Für mich ist vorläufig nur das Bild, nur die Züge des Ideals von Bedeutung, und nicht jene Begründungen, welchen Nietzsche es anpassen wollte: der Übermensch als individueller Typus ausserhalb des sozialen Milieu und der moderne Mensch, der Gesellschafts- und Kulturmensch — als sein Antipode.

„Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, was ich verachte, wen ich verachte: der Mensch von heute

1) W. W. Bd. VI. S. 210.

ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnisvoll gleichzeitig bin. Der Mensch von heute — ich ersticke an seinem unreinen Atem,"[1]) so schrieb Nietzsche in der letzten Periode seines Schaffens, im letzten, zu seinen Lebzeiten erschienenen Bande. Aber diese Abneigung, diese Verachtung gegenüber den „modernen" Menschen war seine stete Begleiterin. . . Schon zu Anfang seiner Tätigkeit widmete er ihm eine flammende Satyre, ihn damals noch zutreffender — „Philister", „Bildungsphilister" betitelnd. Ihm, dem Totengräber alles Erhabenen und Idealen, der sich in seinen engen Winkel zurückzieht und von dort aus alles und alle beurteilt, das Leben in's gemeine zieht und erniedrigt, ihm gilt Nietzsche's, des Kulturphilosophen ganze Verachtung, seine Entrüstung, sein Sarkasmus und seine Satyre. Die Menschen werden kleiner. Selbsbewusste, starke Individualitäten sind das direkte Gegenteil dieses „modernen" Menschen. „Der Mangel an Person" — das ist es, was Nietzsche entmutigt. „Es rächt sich überall," sagt er; „eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr."[2]) „Es gibt ein Sprichwort bei den Chinesen," sagt Nietzsche, an andrer Stelle, „das die Mütter schon ihren Kindern lehren: „sao-sin" „mache dein Herz klein!" Dies ist der eigentliche Grundhang in späten Zivilisationen".[3]) Und diese kleiner werdenden Leute, diese Nachfolger des chinesischen Sprichwortes „sao-sin", machen kleiner und kleinlicher Alles, womit sie in Berührung kommen. Ihre Kleinlichkeit ist verbunden mit Schwäche, mit Willenlosigkeit, mit dem Nicht-Können und Nicht-Können-Wollen. „Ach, dass ihr alles halbe Wollen abtätet," ruft Zarathustra aus, „und entschlossen würdet zur Trägheit wie zur Tat! Ach, dass ihr mein Wort verstündet: Tut immerhin, was ihr wollt —

1) W. W. Bd. VIII. S. 263.

2) W. W. Bd. V. S. 276.

3) W. W. Bd. VII. S. 253.

aber seid erst Solche, die wollen können!"[1]) Diese Willensschwäche ist ein krankhafter Zug, welcher auf gänzlichen Mangel an Mut, Kraft, gänzliche Abwesenheit von „Schwergewicht", „Präzision und Klarheit der Richtung" hinweist. Diese Leute haben keine hohen und bestimmten Ziele, keine weiten Horizonte, keinen starken Willen, keine in die Ferne lockenden Bilder und Phantasien.

Wo ist das Leben, wo das Ziel dieser schwachen, kleinlichen Leute ohne Willen und ohne Ideale? Unsere Kultur, die moderne europäische Kultur, die so viel äusserliche Bequemlichkeit, Komfort, Ruhe in unser Leben gebracht hat und es mit so vielen äusserlich-materiellen Ingredienten und Bedingungen kompliziert, sie verschlingt die Leute ganz, macht sie zu ihren Dienern und Aposteln, zu Krämern und Vergnügungs-Jägern. „Wessen Seele eine Geldkatze und wessen Glück schmutzige Papiere waren, — wie möchte dessen Blut je rein werden?"[2]) frägt Nietzsche. Diese Leute, die nur nach Genüssen streben, nur ihnen nachjagen und in ihnen alles sehen, sind gemein. „Die gemeine Natur ist dadurch ausgezeichnet, dass sie ihren Vorteil unverrückt im Auge behält, und dass dieses Denken an Zweck und Vorteil selbst stärker als die stärksten Triebe in ihr ist."[3]) Sie können auch in ihr Ideal nichts Höheres, Wünschenswerteres aufnehmen; ihr Ideal ist der letzte Mensch, der „das Glück erfunden hat", der „sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht hat", aber dabei seine „Gesundheit ehrt".[4]) Solche Züge, solche Bestrebungen berauben den Menschen nicht nur seiner Ideale, sie bedeuten an und für sich einen Stillstand und führen früher oder später dazu. Menschen, welche dem „Ideal des modernen Menschen" huldigen, Leute, die ihr Leben nur mit dem Streben nach diesem Ideal ausfüllen, müssen natürlich vor allem mit der

---

1) W. W. Bd. VI. S. 251.
2) W. W. Bd. XII. S. 345.
3) W. W. Bd. V. S. 39.
4) W. W. Bd. VI. S. 20.

entsprechenden Moral, den entsprechenden Regeln des Handelns sympatisieren. Nietzsche führt deshalb unaufhörlich Krieg gegen die eudämonistisch-utilitarische Moral. Er verlangt, „das Erlaubte und Unerlaubte nicht in einer Krämerwage zu wiegen".[1]) Den Wert des Lebens nach der Menge der Genüsse zu messen, gleichviel ob das Ergebnis ein optimistisches oder ein pessimistisches sei, scheint Nietzsche „oberflächlich". „Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Wert der Dinge messen, sind Vordergrundsdenkweisen und Naivitäten."[2]) Dieses Streben, dieser Durst nach eudämonistischen Perspektiven ist nicht nur ein Beweis der Kleinlichkeit des Menschen, sondern auch seiner Verkrüppelung, seiner Schwäche, seines „Halb und nicht geraten" seins. „Überall, wo die hedonistische Perspektive in den Vordergrund tritt, darf man auf Leiden und eine gewisse Missratenheit schliessen."[3])

Dieser erbitterte Kampf gegen den Eudämonismus, gegen die eudämonistische Moral und ihren Prediger erinnert unwillkürlich an den grossen „Lehrer im Ideal", welcher — nicht weniger entflammt für das ethische Schaffen — viel einfacher war in seiner Grösse. „Denn das würde," sagt Kant über die Einführung des eudämonistischen Prinzips in die Moral „so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen."[4])

Neben dieser eudämonistischen Seite der Moral des „modernen Menschen" ist noch eine andere zu erwähnen, die zum Teil eben dieser Willensschwäche und diesem Streben in erster Linie nach Bequemlichkeit und gleich-

---

1) W. W. Bd. XV. S. 460.

2) W. W. Bd. VII. S. 179—180.

3) W. W. Bd. XV. S. 335.

4) W. W. Kritik der praktischen Vernunft. Kirchmannsche Ausgabe S. 107.

mässigem, ein für allemal geordnetem Leben entspringt. Es ist dies die Seite der Anbetung der „Sittlichkeit der Sitte“, wie Nietzsche sie nennt, deren Kanon lautet: „alles Herkömmliche soll geehrt werden“,[1]) der Moral der Feindschaft und des Hasses allem Neuen, Selbständigen gegenüber. Sie fühlen sich unfehlbar nur hinter den Mauern dieses „Herkömmlichen“. Die Achtung und Anerkennung der Handlungen und Überzeugungen, nur weil sie der Sitte entsprechen! Aber wisse, „die Festigkeit deines moralischen Urteils,“ ruft Nietzsche aus, „könnte immer noch ein Beweis gerade von persönlicher Erbärmlichkeit, von Unpersönlichkeit sein, deine „moralische Kraft“ könnte ihre Quelle in deinem Eigensinn haben, oder in deiner Unfähigkeit, neue Ideale zu schauen!“[2])

Es ist weder Schönheit, noch „Ganzheit“ in diesen Menschen. Ihre Natur ist die Natur der Schwachen, die dem Genusse nachjagen, sie kennt keine Harmonie, sie ist verdorben, erniedrigt: „in solchen Zeiten, wie heute, seinen Instinkten überlassen sein, ist ein Verhängnis mehr.“[3]) Die Leute werden zu Maschinen, die nur eine Arbeit verrichten können, sie verlieren die menschliche Gestalt.[4])

„Wahrlich, meine Freunde,“ sagt Zarathustra, „ich wandle unter den Menschen, wie unter den Bruchstücken und Gliedmassen von Menschen!

Dies ist meinem Auge das Fürchterlichste, dass ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreut wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin.“[5])

Mit Halbheiten suchen diese Schwächlinge und Willenlose auf irgend eine Weise ihr Leben auszufüllen und zu schmücken; sie wollen auch die Rolle von grossen Leuten spielen. Zuweilen wollen sie auch selbständig sein, dem

---

1) W. W. Bd. XIII. S. 190.
2) W W. Bd. V. S. 255.
3) W. W. Bd. VIII. S. 153—154.
4) W. W. Bd. VI. S. 204.
5) W. W. Bd. VI. S. 205.

Instinkte folgen, allein keine Anlehnung, keinen Halt findend, gewinnt der Instinkt nur eine klägliche „Überherrschaft“ über den jämmerlichen Organismus und ihre „Leidenschaft“ erweist sich nur „als eine Sache der Nerven und der ermüdeten Seelen“.[1]) Und dazu ist alles das von Lüge durchdrungen, Lüge vor sich selbst, vor den Andern, halbbewusste, bewusste, zuweilen vielleicht ganz unbewusste.

Diese Lügenhaftigkeit, diese Heuchelei, von welcher das Leben des „modernen Menschen“ durchdrungen ist, ergriff und verwundete die Seele Nietzsche's ganz besonders schmerzlich und rief seinen heftigsten Widerspruch hervor. Untergetaucht in die Erbärmlichkeiten des Lebens, wissen sie nichts von dem innerlichen, lebensvollen Verhältnisse zum Ideal; und wenn sie solches auch haben, so ist das wieder nur Heuchelei, der Wunsch, sich mit der feierlichen Toga zu umhüllen. Als Zarathustra, der „Gottlose“, zum Schlusse kam, dass es keinen Gott gibt, dass er tot ist, getötet wurde, wurde er von Entsetzen ergriffen. Wie fremd und wie weit entfernt auch dieses Ideal war, es blieb ihm doch ein Ideal, das einstmals im Leben geleitet, ein sicheres und zuverlässiges Regulativ, das die Menschheit vorwärts führte zu einem hohen, idealen Ziele. „Wie konnte er sterben? Wer hat ihn getötet? — Diese gleichen Leute, diese „modernen“ Leute!“ — „Gott ist tot!“ ruft Zarathustra aus. „Und ihr, ihr habt ihn getötet.“ Und sie verwundern sich, sie wissen von Nichts. Die Kunde von seinem Tode hat sie noch nicht erreicht.

Das ist es auch, was Zarathustra am meisten schmerzt und empört. Sein Ideal töten, es verlieren und nicht wissen, dass es schon tot ist. Das kann nur beim schlimmsten aller Totschläge vorkommen, beim Totschlag durch Gleichgültigkeit: sie haben das lebendige Samenkorn ihres Ideals erdrückt und fahren fort, sich an die leere Hülse zu halten. Und sie leben nicht einmal darnach, richten sich nicht

---

1) W. W. Bd. XV. S. 60.

darnach. „Der Buddhist handelt anders, als der Nichtbuddhist; der Christ handelt wie alle Welt und hat ein Christentum der Zeremonien und der Stimmungen.“ [1]) Es bleibt nur die zeremonielle, nach aussen gekehrte Seite übrig. Wichtig ist, „dass dabei, mitten unter der Mechanik der grossen Politik, nach der christlichen Fanfare geblasen wird“. [2]) Diese Lüge ist dem Wahrheitssuchenden Nietzsche am unerträglichsten, ihm, der an seinen Wahrheiten verblutet und sein mutiges Prinzip „amor fati“ verkündet. Ihm ist unerträglich „der heuchlerische Anschein, mit dem alle bürgerlichen Ordnungen übertüncht sind, wie als ob sie Ausgeburten der Moralität wären“. [3]) Nietzsche sieht nur zu gut die eigentlichen Impulse, die eigentlichen Beweggründe und Appetite. Er weiss sehr wohl, „dass es nicht darauf ankommt, ob Etwas wahr ist, sondern wie es wirkt —: absoluter Mangel an intellektueller Rechtschaffenheit.“ [4])

Nietzsche ist der erbitterte, unversöhnliche Feind aller asketischen Ideale, alles asketischen Lebens. Bei der Erklärung seiner positiven Lehre, seines Ideals, werden wir deutlich sehen, warum er sich als solch' radikalen Feind des Asketismus fühlte. Die Verkleinerung des Lebens, seiner Prinzipien und seiner Energie, das ist, was er bekämpft, das ist, was er hasst. Aber trotzdem kann er nicht umhin, den ehrlichen Gegner, den aufrichtigen Asketen zu achten, mit ihm zu rechnen als mit seinesgleichen. Aber auch da hinein ist Lüge und Heuchelei gekommen. Und der Kultur-Philosoph bricht in folgende Tirade aus: „Zum Treten, beim heiligen Anakreon! und nicht nur zum Davonlaufen; zum Zusammentreten der morschen Lehrstühle, der feigen Beschaulichkeit, des lüsternen Eunuchentums von der Historie, der Liebäugelei mit asketischen Idealen, der

1) W. W. Bd. XV. S. 141.
2) W. W. Bd. XV. S. 49.
3) W. W. Bd. XV. S. 202.
4) W. W. Bd. XV. S. 120.

Gerechtigkeitstartüfferie der Impudenz! Alle meine Ehrfurcht dem asketischen Ideale, sofern es ehrlich ist, so lange es an sich selber glaubt und uns keine Possen vormacht! Aber ich mag alle diese koketten Wanzen nicht, deren Ehrgeiz unersättlich darin ist, nach dem Unendlichen zu riechen, bis zuletzt das Unendliche nach Wanzen riecht.“ [1]) Der moderne Mensch umhüllt sich mit Sittlichkeit, er hat seine sittlichen Kodexe. Aber, kraftlos und willenlos, ist er nicht im Stande, Neues und Fruchtbringendes in die Moral zu bringen und danach zu leben; seine Moral ist wesentlich zwingend, beschränkend. Stets dieselbe „Sittlichkeit der Sitte“, dasselbe „Herkommen“ in eine Reihe prohibitiver Formeln, „kommandierende Urteile“, nennt Nietzsche sie, gebracht. Die wirkliche „Tugend“ aber, die fruchttragende, mächtige, ist für sie unerreichbar, vielleicht auch unnötig. „Die Tugend hat alle Instinkte des Durchschnittsmenschen gegen sich: sie ist unvorteilhaft, unklug, sie isoliert . . . sie verdirbt den Charakter, den Kopf, den Sinn — immer gemessen mit dem Mass des Mittelguts von Mensch; sie setzt in Feindschaft gegen die Ordnung, die Lüge.“ [2]) Gegen eine solche Moral, der man die Menschheit unterwirft und womit man ihren sittlichen Horizont ausfüllt, protestiert Nietzsche. [3])

Dieser Protest, diese Kritik war es auch, die Nietzsche dazu führte, sein Ideal zu suchen, das Ideal des „wahren Menschen“, des Menschen, der würdig ist, so benannt zu werden. Ein äusserst zeitgemässes, wichtiges Problem. Nietzsche fühlte das sehr wohl: „Wo ist ein Meer, in dem man wirklich noch ertrinken kann? nämlich ein Mensch!“ [4]) schrieb er — „dieser Schrei klingt durch unsere Zeit.“ —

Man kann Nietzsche vielleicht vorwerfen, dass sein Bild mit allzu düstern Farben aufgetragen ist, allzu ein-

1) W. W. Bd. VII. S. 478.
2) W. W. Bd. XV. S. 450.
3) W. W. Bd. XV. S. 442.
4) W. W. Bd. XII. S. 346.

seitig — parteiisch gezeichnet . . . Mag sein . . . Aber wie konnte es anders sein, bei diesem grossen Streiter mit seiner Zeit, diesem begeisterten Propheten und Erneuerer der Menschheit, diesem beflügelten Seher eines wunderbaren Ideals, „fast einer Gestalt“ — des Übermenschen? Mag sein! Aber das schmälert nicht im Geringsten weder die hohe Bedeutung, noch die Zeitgemässheit und Unentbehrlichkeit dieses mächtigen Satyrikers, unter dessen Sarkasmen so mancherlei Faules und Baufälliges in unserer modernen Kultur zu Falle kam, und Riehl hat, glaube ich, vollkommen Recht, wenn er ihn mit einem gewaltigen Sturm vergleicht, der über Europa, über die kulturelle Menschheit dahinbraust. Wie ein Sturm fegte er alles nicht Fest-Gefusste, Schwankende weg, und — wie nach einem Gewitter — atmet man leichter, der Horizont hellt sich auf, und der reichlich gefallene Regen bringt neue Keime, neue Triebe hervor.

II.

„Nur als Schaffende können wir vernichten,“ [1]) sagt Nietzsche und befolgt selbst streng diese Regel. Das ist begreiflich. Nietzsche war kein „Nihilist“ (obschon er sich zuweilen so benannte) und nicht aus nihilistischem Antriebe entstand seine Sucht, zu zerstören, zu vernichten, zu verurteilen. Die beiden Seiten — die Schaffende und die Zerstörende — waren bei ihm eng verbunden. Die Eine setzte die Andere voraus, rief sie hervor, und die Schaffende blieb immer und überall die Siegerin, behielt die Oberhand in seinem Streben. „Wie habe ich's (das Leben) ertragen? Schaffend. Was macht mich, den Anblick aushalten? Der Blick auf den Übermenschen!“ [2]) Der Übermensch — das lichte Ideal war die Zuflucht, war das Resultat der zerstörenden Kritik und der beissenden Satyre. . . .

Nachdem Goethe's Faust — die bekannten Worte des Evangeliums, die den Anfang alles Seins bestimmen, zu

1) W. W. Bd. V. S. 94.
2) W. W. Bd. XII. S. 359.

übersetzen suchend — über eine Definition dieses Anfangs gebrütet hat, ruft er zuletzt aus:

„Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
Und schreib' getrost: Im Anfang war die Tat!"

Nietzsche spricht seinen Gedanken noch bestimmter aus: „Das Tun ist Alles," [1]) sagt er. Und in diesem Tun, in diesem schöpferischen Willen sieht er nicht nur das entfernte Prinzip der Welterschaffung, nein, er gibt ihm die Bedeutung des logischen Anfangs, er legt es Allem, was intensiv und erhaben lebt, zu Grunde. Auch ihm kam in diesem Falle „der Geist" zu Hülfe. Und der Name dieses Geistes, der Name dieses Prinzips des Lebens — ist Gott Dionysos, der Lieblingsheld und der Symbol Nietzsche's, der sich oft selbst dessen Philosoph nannte. Das ist das Prinzip des ewigen Schaffenstriebes, der Selbstbejahung, des expansiven, lautern, instinktiven Hanges zum Leben. Dieses Prinzip erfüllt auch sein Ideal, den Übermenschen. Aber nicht dieses allein: im Übermensch tritt ebenso klar ein anderes Prinzip zu Tage, das Apollinische, das Prinzip der Vereinheitlichung, der höchsten Einheit. Er gibt dem Ideal seine künstlerische, schöne, einheitliche Form. Er verbindet die einzelnen Züge des Übermenschen zu einer einheitlich harmonischen Persönlichkeit, gibt ihm Stil und Schönheit. Diese beiden Prinzipien verweben sich, vereinigen sich, ohne sich gegenseitig zu hemmen, noch die jedem einzeln innewohnende Schönheit beeinträchtigend, und bilden zusammen die höchste synthetische Einheit. Und diese Synthese ist der Übermensch.

Und da ist die freudige Bejahung des Lebens ein Elementartrieb zu allem, was Leben ist, möchte ich sagen, ein heftiger instinktiver Durst nach Leben, der erste charakteristische Zug von Nietzsche's Ideal. Immer und überall finden wir diese Begrüssung, diese Verehrung des lebenspendenden Gottes Dionysos. Nietzsche begrüsst „alles, was

---

1) W. W. Bd. VII. S. 327.

reich ist und abgeben will und das Leben beschenkt und vergoldet und verewigt und vergöttlicht — die ganze Gewalt verklärenden Tugenden . . . Alles Gutheissende, Jasagende, Jatuende.“ [1]) Nietzsche ist immer und überall bemüht, dieses Lebensprinzip, die Bejahung und den Instinkt des Lebens aufzusuchen und er ist glücklich, wenn er ihn findet. Allem aber, was diesem krafterfüllten Ideale Nietzsche's entgegensteht, erklärt er den Krieg; und ruft zum Kampfe wider dasselbe auf.

Aber wie soll diese mächtige, überströmende Quelle sich ergiessen, wohin sollen alle diese Kräfte treiben? Zarathustra sagt: „Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung, und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens!“ [2]) An anderer Stelle sagt Nietzsche: „An's Leben zu denken, soll Sache der Erholung sein; sonst soll man nur an Aufgaben denken.“ [3])

Und worin besteht unsere Aufgabe, welches sind unsere höchsten Hoffnungen? Sie sind in sich selbst und durch sich selbst die Verkörperung dieser Lebenskraft. Aufgabe — ist das Schaffen, Hoffnung — die schöpferische Individualität. Was ist also das Leben und was ist die Bejahung desselben anderes als der Schaffenstrieb, das unermüdliche ewige Streben nach neuen Aufgaben?

„Das einzige Glück liegt im Schaffen: ihr alle sollt mitschaffen und in jeder Handlung noch dies Glück haben.“ [4]) Als solchen Schaffenden, unaufhörlich Wirkenden, zeichnet er uns sein Ideal, er spricht von der „Bestimmung des höheren Menschen als des Schaffenden“. [5]) „Eine volle Kraft will schaffen“, [6]) und für sie, aus diesem Willen, diesem Streben entsteht „die höhere Moral, die des Schaffenden“. [7])

1) W. W. Bd. XV. S. 485.
2) W. W. Bd. VI. S. 68.
3) W. W. Bd. XII. S. 350.
4) W. W. Bd. XII. S. 361.
5) W. W. Bd. XII. S. 405.
6) W. W. Bd. XV. S. 138.
7) W. W. Bd. XII. S. 410.

„Der schöpferische Geist“ wird zu seinem Ideal, seiner Aufgabe und seiner Hoffnung. . . Dieses Ideal ist der stete Begleiter Nietzsche's. Er gab ihm verschiedene Namen, kleidete es in verschiedene Gewänder; das wesentliche blieb unverändert — die Bejahung des Lebens — Prinzips, des Prinzips des Schaffens. „Künstler“, „das künstlerische Genie“ war dieser „schöpferische Geist“ während der ersten Periode. Diese Gewänder, Benennungen entstanden unter dem Einflusse Schopenhauer's, dessen Schüler und Verehrer Nietzsche damals war. Aber wie wenig schopenhauerisch war im Grunde dieses Ideal! Gerade so wenig wie die Auffassung der Kunst, des Produktes des schöpferischen Genies. Dort, wo Schopenhauer ein „minus“ hinsetzte, stellte Nietzsche ein „plus“. Dort wo Schopenhauer Mittel suchte zur Abwendung vom Leben, Mittel zur Abtötung des Willens, „Neinsagen zum Leben“, dort erblickte Nietzsche das höchste „Ja“ zum Leben, dort sagte Nietzsche ja, und sein „künstlerisches Genie“, seinen „schöpferischen Geist“ stellte er als den spezifischen, mächtigen Bejaher des Lebens und des Schaffens dar!

Das schöpferische Individuum ist ein mächtiges Individuum, das über einen starken, ausdauernden — Nietzsche nennt es „einen langen“ — Willen verfügt. Der Schaffensdurst, der schöpferische Geist ist natürlich der schöpferische Wille. Wohin ist denn dieser Wille, dieses Lebensprinzip gerichtet? In erster Linie auf das Individuum selbst.

Nietzsche's Übermensch, der Mensch im Ideal oder das Ideal im Menschen, schafft sich selbst, macht aus sich selber ein Individuum. „Sei ein Mensch und folge mir nicht nach, — sondern dir! sondern dir!“ [1]) Indem wir uns selbst folgen und nur uns selbst, indem wir werden, was wir sind, folgen wir unserem Ideal, und dieses Ideal ist das „suveräne Individuum“, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene,

---

1) W. W. Bd. V. S. 134. Vgl. auch Bd. V. S. 205; Bd. XII. S. 77.

das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom“ und übersittlich schliesst sich aus), kurz, der Mensch des eigenen unabhängigen langen Willens, der „versprechen darf“.[1]) Als autonomes Individuum — suveränes Individuum — macht er sich selbst seine Wertschätzungen; seine Moral heisst daher „ich will“. Reichtum an Person ist die unerlässliche Bedingung dieser Suveränität. — Das suveräne Individuum ist das freie Individuum. Die Freiheit ist die absolute Voraussetzung eines solchen Individuums. Er gibt sie sich selbst. Nietzsche sagt, „dass der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen noch irdischen Troste Anteil hat; endlich, dass jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss und dass niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoss fällt“.[2])

Diese vollkommene Suveränität des freien Individuums schildert Nietzsche sehr schön in seiner stolz-künstlerischen Ausdrucksweise: „Lieber schuldig bleiben, als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt; so will es unsere Suveränetät.“[3]) „Wir aber wollen die werden,“ ruft er aus, „die wir sind, die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die sich selber Gesetzgebenden, die sich selber Schaffenden!“[4])

Und so gibt es doch eine Gesetzgebung in dieser Freiheit und für diesen Willen: mehr als das, dieser Wille, als freier Wille, macht sich selbst das Gesetz und erreicht erst dann die Bedeutung des Willens. Ja, antwortet uns Nietzsche. Das apollinische Prinzip der Vereinheitlichung, die Synthese tritt in ihre Rechte ein. „Die freieste Hand-

1) Diesen Ausdruck „übersittlich“ und die Behauptung, dass autonom und sittlich sich ausschliessen, lasse ich vorläufig beiseite, da weiter unten ausführlicheres darüber folgen wird. Ich habe das Zitat nur angeführt zur Schätzung des „Übermenschen“ als suveränen, autonomen Individuums. W. W. Bd. VII. S. 346.

2) W. W. Bd. V. S. 134.

3) W. W. Bd. V. S. 202.

4) W. W. Bd. V. S. 257.

lung," sagt er, „ist die, wo unsere eigenste, stärkste, feinstens eingeübte Natur hervorspringt und so, dass zugleich unser Intellekt seine dirigierende Hand zeigt. Also die willkürlichste und doch die vernünftigste Handlung!"[1]) Nietzsche ist der Verehrer und Verkünder des starken Lebensinstinktes, des instinktiven dionysischen im menschlichen Leben, wie ich schon früher gesagt habe. Diese Seite gibt dem Menschen seine Schönheit, seine künstlerische Vollendung, aber sie hat nichts zu tun mit jener „Überherrschaft der Instinkte" jener „Ausschweifung des Gefühls", von der ich früher gesprochen habe, und die im Gegenteil die Merkmale jenes schwachen Typus sind, für welche Nietzsche nicht genügend strenge, brandmarkende Worte fand. Er ist ein Gegner jenes „Moralisten-Wahnsinns, welcher statt der Bändigung die Exstirpation der Leidenschaften verlangt. Ihr Schluss ist immer: erst der entmannte Mensch ist der gute Mensch."[2]) Er will nicht, dass man diese „grossen Kraftquellen" „versiegeln" lasse.[3]) Aber er betont ebenfalls, er weiss, dass „blinde Nachgiebigkeit gegen einen Affekt, — sehr gleichgiltig, ob es ein generöser, oder mitleidiger, oder feindseliger ist, — die Ursache der grössten Übel ist."[4])

An diesem Vermögen seine Instinkte zu beherrschen, aus ihnen ein Ganzes zu bilden, lässt sich die Kraft und die Macht des Willens messen — dieses Prinzip des schöpferischen Individuums. Indem Nietzsche diesem regulierenden Prinzip so viel Platz einräumt, bewertet er auch die Handlungen selbst nach seiner Kraft.

Der ideale Typus Nietzsche's, sein Übermensch erscheint uns solchermassen, als der ganze, harmonische, freie Mensch. „Synthetisch, summierend, rechtfertigend"[5])

---

1) W. W. Bd. XIII. S. 193.
2) W. W. Bd. XV. S. 219.
3) Ibid.
4) W. W. Bd. XV. S. 458. Vgl. auch Bd. XV. S. 459.
5) W. W. Bd. XV. S. 421.

nennt ihn Nietzsche. Diesem synthetischen Menschen stellt er den modernen, vielfachen, chaotischen gegenüber: „Der grosse synthetische Mensch fehlt, in dem die verschiedenen Kräfte zu einem Ziele unbedenklich in's Joch gespannt sind. Was wir haben, ist der vielfache Mensch, das interessanteste Chaos, das es vielleicht bisher gegeben hat.“[1]) Der synthetische Mensch ist „ein stärkerer Typus“.[2]) Über sein Ideal phantasierend, sagt Nietzsche: „Dann wohnt ein überströmender Reichtum vielfältigster Kräfte und eigentlich die behendeste Macht eines „freien Wollens“ und herrschaftlichen Verfügens in einem Menschen liebreich bei einander; der Geist ist dann ebenso in Sinnen heimlich und zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause und heimisch sind.“[3]) Als eine Annäherung zu diesem Typus sah Nietzsche unter andern Goethe an: „er disziplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich.“[4])

Solcher Art ist das Ideal Nietzsche's, so sein Übermensch, so weit er, so zu sagen, nach innen gekehrt ist, so weit er „Bildner seiner selber“ -- der Schöpfer seiner Individualität ist und sie zur Vollkommenheit und Freiheit der Suveränetät führt.

Aber diese autonome Individualität, dieses „Überreiche seines Willens“ hat auch eine andere Seite, eine nach aussen gekehrte Seite. Und wie könnte es auch anders sein? Eine Natur, die so reich ist an Schaffenskraft, so einheitlich und harmonisch in ihrem Willen und ihren Handlungen, muss unbedingt danach streben, diesen Willen zu üben, diese Schaffenskraft weit über die Grenzen ihres „Ich“ zu erstrecken. Sie muss sich immer gedrängt fühlen, ihr Werk nach aussen zu schaffen, muss den Trieb und die Liebe zu Allem haben, was ihr Gelegenheit bietet, ihre

---

1) W. W. Bd. XV. S. 455.
2) W. W. Bd. XII. S. 368.
3) W. W. Bd. XV. S. 487.
4) W. W. Bd. VIII. S. 163.

schöpferische Macht zu verwerten. Solches setzt auch Nietzsche voraus: „Alles Schaffen ist Mitteilen. Der Erkennende, der Schaffende, der Liebende sind Eins,“ [1]) sagt er.

Und hieraus entspringt seine wundervolle Vorstellung von einer neuen, hohen und schönen Tugend des Übermenschen, von einer „schenkenden Tugend“. Gross und prächtig ist diese Tugend, denn sie will nur geben, will sich opfern, sich „verschenken“.[2])

Solch' eine Tugend, erfüllt von Grossmut und unauslöschlichem Durst nach tätiger Liebe (Schaffende und Liebende sind Eins!), muss der unausbleibliche, charakteristische Zug des zukünftigen Menschen, der zukünftigen Menschheit, oder unseres Ideales sein. Mehr als das: sie ist das Kennzeichen echter Menschlichkeit. Nietzsche spricht darüber in folgenden bezaubernd-schönen Worten: „Die zukünftige Menschlichkeit. Dies alles endlich in einer Seele haben und in ein Gefühl zusammendrängen: dies musste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte — eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichtume wegschenkt und ins Meer schüttet, und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl heisst dann — Menschlichkeit!“ [3])

Nietzsche lehrt, man solle „die Selbstsucht“ erhalten. Dieser Ausdruck hat öfters zu Missverständnissen Anlass gegeben. Man wollte zuweilen darin eine Verherrlichung des Egoismus erblicken. Es genügt, den ganzen Sinn der oben zitierten Worte von der schenkenden Tugend zu verstehen und mitzufühlen, um die Unmöglichkeit einer solchen Verherrlichung von Seiten Nietzsche's einzusehen. Mit diesem

1) W. W. Bd. XII. S. 250.
2) W. W. Bd. VI. S. 110.
3) W. W. Bd. V. S. 259—260.

doppelsinnigen Ausdruck wollte Nietzsche nur das Recht der absoluten suveränen Individualität, das Recht der Selbstbestimmung, das Recht einer freien, durchaus individuellen sittlichen Gesetzgebung des Individuums verteidigen. Der Egoismus als engherziges Streben nach persönlichem Wohlbehagen, als engherzige Eigenliebe, diese Züge sind durchaus unvereinbar mit der „schenkenden Tugend“ eines Nietzsche, der in ihnen im Gegenteil das Kennzeichen der Entartung und Verarmung der Individualität erblickt.

„Eine andere Selbstsucht gibt es,“ sagt Zarathustra, „eine allzuarme, eine hungernde, die immer stehlen will, jene Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht.“ „Ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: „Alles für mich.“ [1])

Das schöpferische Individuum, bereichert durch seine „schenkende Tugend“, strebt nach Mitgefühl, nach grosser Liebe, es ist der Gegensatz aller in sich gekehrten Eigenliebe. Wie verhält es sich aber zu jener einen Äusserung dieser grossen Liebe zum Mitleid? Auch hier hat Nietzsche nur zu viel Anlass gegeben zu Missverständnis und Missdeutung. Zum Teil war hieran wieder seine künstlerische Ausdrucksweise schuld und noch mehr sein feuriges, leidenschaftliches Temperament, dass ihn unwillkürlich, und gewiss oft ganz unerwartet für ihn selbst, mit sich fortriss bis in's entgegengesetzte Extrem, wenn es galt, einen neuen Lehrsatz zu behaupten. Aber nicht nur das: viele dem Ideale fremde Züge, untergeordnete Züge und Schichten, wie ich sie weiter oben genannt habe, spielten dabei auch ihre Rolle. Ich werde das später zu erklären suchen. Vorläufig handelt es sich nur um die Frage: wie verhält sich Nietzsche zum Mitleid, wie muss sein Ideal in dieser Richtung beschaffen sein? Auch hier blieb der Lehrer der tätigen autonomen Individualität sich selbst und seinem Ideale treu. Nietzsche unterschied zwei Arten von Mitleid,

---

1) W. W. Bd. VI. S. 110—111.

oder, bestimmter, zwei Arten Menschen, die des Mitleides fähig sind und diesem Gefühle ihren Stempel aufdrücken. Einerseits das Mitleid der armen Seelen, welche selbst leiden und Leidensgefährten suchen, Vergessen suchen; ihre schwachen Naturen lassen sich vom Mitleid überwältigen; es ist für sie ein passiver Zustand der Ergebung. Als Motiv erscheint ebenfalls das eudämonistische Streben und als Resultat ergibt sich nur eine Vergrösserung des Leidens, eine Zunahme der Schwäche und Verkleinerung des Menschen. Sehr oft ist es zudringlich, taktlos, roh; es nimmt keine Rücksicht auf den Stolz und die Selbstachtung der fremden Persönlichkeit, schont nicht dessen Selbstbestimmung und Suveränetät, im Gegenteil, es beleidigt sie sogar. Gegen ein solches Mitleid kämpft Nietzsche und tadelt es schonungslos sein ganzes Leben lang.

Nietzsche ist der unerbittliche und unversöhnliche Gegner jener Moral des Mitleids, die diesen Instinkt, dieses Gefühl zum Prinzip der sittlichen Tätigkeit erhebt; er ist ein heftiger Gegner der pessimistischen Moral Schopenhauers, dieser wesentlich passiven, feministischen, den autonomen Willen und die Individualität des Menschen zerstörenden und zersetzenden Moral. Etwas ganz anderes ist das Mitleid der starken Seele, das Mitleid nicht als Grundsatz, sondern als notwendige Ergänzung, notwendige Folge der autonomen suveränen Persönlichkeit. Ich glaube nicht, dass man dieses Mitleid höher stellen könnte, als es dieser Verkünder der „schenkenden Tugend“ tat. Und das ist begreiflich: wie hätte anders und wohin hätte jener unendliche Reichtum schöpferischer Liebe, welche die Brust unseres idealen Menschen erfüllt, sich ergiessen sollen? „Dass ihr mitleidig seid,“ sagt Nietzsche, „setze ich voraus: ohne Mitleid sein, heisst, krank im Geiste und Liebe sein. Aber man soll viel Geist haben, um mitleidig sein zu dürfen.“ [1])

---

1) W. W. Bd. XII. S. 297.

„Mitleid mit den Niedern und Leidenden als Massstab für die Höhe der Seele.“ [1]) Über den starken schöpferischen Menschen sagt Nietzsche: „Wenn ein solcher Mann Mitleiden hat, nun! dies Mitleiden hat Wert!“ [2])

Das Ideal Nietzsche's — das Ideal der sich selbst achtenden freien Individualität, ist mutig und stark. Der wesentlichste Zug dieses Ideals ist die Redlichkeit gegen sich, der Durst nach Wahrheit um jeden Preis: ein Anderes wäre beleidigend und erniedrigend. „Ich bin nicht im Stande,“ sagt Nietzsche, „irgend eine Grösse anzuerkennen, welche nicht mit Redlichkeit gegen sich verbunden ist.“ [3]) In der Liebe zur Redlichkeit drückt sich unsere Kraft, unsere Furchtlosigkeit, unser Mut aus: „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? — dies wurde für mich der eigentliche Wertmesser. Der Irrtum ist eine Feigheit.“ [4]) Diese Feigheit ist der charakteristische Zug der Schwachen, das Erbteil derjenigen, die sich verstrickt haben in der eigenen Lüge, in der Lüge des Gebräuchlichen und Herkömmlichen, jener „modernen“ Menschen, die Nietzsche so verachtet. Dem Übermenschen ist solches unmöglich. Nietzsche meint (und gerät hier, seiner Gewohnheit gemäss, wieder in's andere Extrem), „dass Ehrlichsein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren.“ [5])

Aber dieses Suchen nach Wahrheit um jeden Preis, diese Redlichkeit und Wahrheitsliebe, kommen oft teuer zu stehen, verlangen Festigkeit und Mut. Das weiss Nietzsche: „Jede Errungenschaft der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich.“ [6])

Ja, es ist Härte nötig, aber nicht nur hier, denn Härte ist notwendig zur Erreichung alles Hohen, Idealen, zu jeder

1) W. W. Bd. XV. S. 28.
2) W. W. Bd. VII. S. 270.
3) W. W. Bd. XI. S. 379—380. Vgl. auch Bd. XIII. S. 42.
4) W. W. Bd. XV. S. 483.
5) W. W. Bd. V. S. 134.
6) W. W. Bd. XV. S. 483.

Bewegung nach vorwärts. Selbst das Ideal des schöpferischen, autonomen Individuums schliesst in sich diese Härte, diese Furchtlosigkeit und Standhaftigkeit in der Verfolgung jenes hohen Zieles, das unser Leben erhellt, ein. Sogar die Freiheit, die Befreiung des Schöpfers verlangt diese Härte: „Und wenn ihr frei werden wollt, so müsst ihr nicht nur die lästigen Ketten von euch werfen: die Stunde muss kommen, wo ihr von eueren Liebsten flieht. Dein Weib musst du verlassen können, dein Land, deinen Nutzen, deinen wertesten Glauben: und eine zeitlang soll die Sonne deines Lebens dir untergehen.“ [1]) Diese letzten Worte erinnern unwillkürlich an die Worte des grossen Erneuerers des Lebens, der auch ein grosser Liebender und Verachtender war, an den Lehrer aus Nazareth: „Du sollst dein Haus, dein Weib und deine Sippe verlassen.“ Man muss sich stählen, um sich diesem Ideale zu nähern. „Man soll seinen Proben nicht aus dem Wege gehen, obgleich sie vielleicht das gefährlichste Spiel sind, das man spielen kann, und zuletzt nur Proben, die vor uns selber als Zeugen und vor keinem anderen Richter abglegt werden. Nicht an einer Person hängen bleiben: und sei sie die Geliebteste, — jede Person ist ein Gefängnis, auch ein Winkel.“ [2]) Das ist Heldenmut, Heroismus, wie man sich keinen höheren vorstellen kann, das ist das Ideal des Helden, des heroischen Prinzips im Menschen. Und, nach Nietzsche's Ansicht, sind es just die heroischen Naturen grade solche, „auf die Etwas ankommt“. [3])

Solcher Art ist das Ideal Nietzsche's. Dieser Typus offenbart eine ganz besondere Erhabenheit, einen ausserordentlichen Seelenadel, er trägt den Stempel der Vornehmheit und Ausschliesslichkeit. Solcher Art ist es auch in Nietzsche's eigener Vorstellung. Simmel erblickt sogar in diesem Zuge der Vornehmheit eine neue moralische Kate-

---

1) W. W. Bd. XII. S. 280.
2) W. W. Bd. VII. S. 61.
3) W. W. Bd. V. S. 223.

gorie, die Nietzsche zuerst in die Ethik eingeführt hat. Nietzsche selbst nannte das „die Tugend in's Vornehme übersetzt.“ [1])

Nietzsche dürstete danach, dieses Ideal hier auf dieser Erde verwirklicht zu sehen, sein ganzes Streben war darauf gerichtet und er verkündete es mit begeisterten Worten. „Die Menschheit muss ihr Ziel über sich hinaus legen — aber nicht in eine falsche Welt, sondern in ihre eigene Fortsetzung,“ [2]) sagt er. „Auf dieser Erde soll es verwirklicht werden. Als leuchtender Stern bleibend soll es doch zu uns herniedersteigen. Hier auf dieser Erde, in dieser irdischen Hülle müssen wir arbeiten, müssen schaffen und aufbauen.“

„Bleibt nur der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend!“ ruft Zarathustra aus, „eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch.“ [3])

Als Symbol dieser Liebe zum irdischen Schaffen, dieses Durstes der Erde, Menschen-Sinn zu geben, enthält der letzte, nicht erschienene Teil des Zarathustra ein rührendes Bild. Der Held Nietzsche's, der Prophet, sein Doppelgänger — sein „Freund der Freunde“, Zarathustra, stirbt. Und sterbend „hält er die Erde umarmt!“ [4])

III.

Ethisch-sozial habe ich das Ideal Nietzsches genannt; sein Gegenstück, sein Antipode, aus welchem und im Gegensatz zu welchem dieses Ideal hervorgegangen war, ist der „moderne Mensch“. Ist dem wirklich so? Dieser Standpunkt muss durchaus gerechtfertigt werden. Die allerober-

---

1) W. W. Bd. XV. S. 503.
2) W. W. Bd. XII. S. 362.
3) W. W. Bd. VI. S. 112.
4) W. W. Bd. XII. S. 412.

flächlichste Bekanntschaft mit Nietzsche bietet dem Leser schon eine grosse Anzahl von Zitaten, in welchen Nietzsche sich selbst Amoralist, Antimoralist, Feind der Moral, nennt. Überall verlangt er, ruft er uns „weg von der Moral" . . . „die Moral ist vernichtet!"[1]) ruft der Amoralist aus.

Diese und ähnliche Ausdrücke des Philosophen-Künstler muss man natürlich cum magno grano salis verstehen. Er, der grosse Fragende, der grosse Wertsuchende, konnte den Menschen nicht ohne sittliche Schaffenskraft lassen, denn sonst wäre der Mensch auch ohne Ideal, ohne aktive, wirkende, schaffende Beziehungen zum Leben und seinen Erscheinungen geblieben. Und das hätte Nietzsche, wie er war, seinem ganzen Wesen, der ganzen Seele hätte es widersprochen. Zarathustra spricht so zu seinen Freunden und Schülern: „Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, — er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich „Mensch", das ist der Schätzende. Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod.

Durch das Schätzen erst gibt es Wert: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!"[2])

Zuweilen vergass er scheinbar diese hohe Bestimmung des Menschen, die er ihm selber in den oben zitierten Worten gegeben hatte, er verstand scheinbar selbst nicht, welches das Resultat dieses Schätzens sein müsse. Indem wir schätzen, qualifizieren wir, unterscheiden, sondern, und durch die Beurteilung gelangen wir zu der Aufstellung eines bestimmten Ideales, einer bestimmten Norm als Endergebnis des ganzen Prozesses der Schätzung.

In seiner „positivistischen" (der zweiten Periode) schien es, als ob Nietzsche sogar kämpfen wollte mit dem Ziele (das ist wichtig, da auch in der letzten Periode dieser dem

1) W. W. Bd. XIII. S. 363.
2) W. W. Bd. VI. S. 86.

Ideale selbst, so wie der ganzen Natur Nietzsche's so absolut entgegengesetzter Zug fortbesteht; hierüber wird näheres weiter unten folgen). Im XI. Bande sagt er: „Moralisch sein, d. h. ein Ziel setzen und daraus alle unsere Handlungen logisch deduzieren. Aber unsere Natur hat weder Ziel, noch hat sie diese selbe Logik! Deshalb läuft die Moral darauf hinaus, uns über die Natur zu täuschen, das heisst, uns von ihr führen zu lassen und uns etwas dabei vorzureden, als ob wir sie führten." [1])

Ganz richtig, gewiss, die Natur hat weder ein Ziel, noch hat sie als solche nicht nur dieselbe Logik, sondern überhaupt eine Logik: seit Kant's Zeiten ist das für uns eine feststehende Wahrheit. Aber ist in der Festsetzung dieses Zieles irgend eine Täuschung der Natur vorhanden, wie Nietzsche sich ausdrückt? Aber ist die Festsetzung eines Zieles, der Handlungen, des sittlichen Verhaltens ein Hemmnis, ein Eingriff in ein fremdes Gebiet? Das Wesen und den Sinn des normativen Bewusstseins formuliert Windelband ganz klar: „Das normative Bewusstsein nimmt also unter den Bewegungen des naturnotwendigen Seelenlebens eine Auswahl vor, um die einen zu billigen und die anderen zu verwerfen. Die Normalgesetzgebung ist mit der Naturgesetzgebung weder identisch, noch im Widerspruch; sie ist eine Selektion aus den durch die Naturgesetzgebung bestimmten Möglichkeiten." [2]) Und ohne normatives Bewusstsein, ohne Fähigkeit, zu schätzen und ohne Streben danach — was hätte der Mensch noch für einen Sinn — dieser Wertsetzende par exellence, nach Nietzsche's Ausspruch? „Die Nuss des Daseins wäre hohl," antworten wir an dieser Stelle. Und setzt nicht schon die blosse Forderung naturgemäss zu leben eine vorhergehende Schätzung, die Forderung natürlicher, nicht widernatürlicher Werte, setzt sie nicht eine vorhergehende Auswahl, eine Normierung, vielleicht sogar einen besonderen sittlichen Kodex voraus?

---

1) W. W. Bd. XI. S. 213.

2) Windelband. Präludien. Normen und Naturgesetze. S. 226.

Nietzsche selbst kann uns über diesen Fall belehren. „Jede Moral ist," sagt er, „im Gegensatze zum laisser aller, ein Stück Tyrannei gegen die „Natur",[1]) auch gegen die „Vernunft": das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei."[2])

Und so ist es nicht gegen das moralische Schaffen als solches, gegen welches Nietzsche zu den Waffen greift. Er selbst strebt und dürstet nach Schaffen. Welches ist denn seiner Ansicht nach die Aufgabe? Was will er? Eine Umwertung der Werte, „unter deren neuen Druck und Hammer ein Gewissen gestählt, ein Herz in Erz verwandelt würde, dass es das Gewicht einer solchen Verantwortlichkeit ertrüge",[3]) das ist sein Ziel. „Neues will der Edle schaffen und eine neue Tugend."[4]) Und dieser Edle war Nietzsche-Zarathustra. Das Schaffen neuer Werte, eine neue Festsetzung der Maasse und Gewichte — wie er sich ausdrückte —, das war seine Liebe und seine Leidenschaft, für die er auch seine Schüler und Anhänger zu begeistern suchte. Und als seinen Gegner in dieser Richtung bezeichnete er die ganze Moral der modernen Philosophie.[5]) Dort, wo er von der Moral spricht und sie bekämpft, müssen wir alle sittlichen Systeme, alle sittlichen Werke unserer Zeit verstehen. Nur im Gegensatze zu diesen ist sein moralisches Wert unmoralisch. „Nun bringe ich," sagt er, „eine neue Auslegung, eine „unmoralische" im Verhältnis, zu der unsere bisherige Moral als Spezialfall erscheint. Populär geredet:

---

1) Ich habe schon gesagt, dass in keiner Normierung irgend welche Tyrannei gegen die Natur stattfindet. Diese Stelle ist dadurch interessant, dass Nietzsche vergisst, dass die Natur kein laisser aller ist, da „laisser aller", im Gegensatze zu der vorausgesetzten Tyrannei, schon dieses Element der Normierung, das menschliche Element enthält.

2) W. W. Bd. VII. S. 116.

3) W. W. Bd. VII. S. 138.

4) W. W. Bd. VI. S. 62.

5) W. W. Bd. XI. S. 192.

Gott ist widerlegt, der Teufel nicht."[1]) Seine Aufgabe und seine Bedeutung schildert Nietzsche somit viel breiter und bedeutungsvoller, als ich es weiter oben getan. Nicht der Übermensch als Antipode der modernen Prinziplosigkeit steht vor uns. Wir müssen ein anderes Begriffspaar nehmen. Und das wird lauten: der Übermensch und das Übermenschentum einerseits, als Vertreter einer neuen Moral, welche die unsere, die ganze existierende, vielleicht tief ideale und idealistische verneint und diese unsere eigene Moral, unsere ethischen Systeme andererseits. Alle unsere Werttafeln zerstören, das will Nietzsche, um an ihrer Stelle andere, neue aufzustellen.

Schon aus der vorhergehenden Darstellung war ersichtlich, dass ich mit einer solchen Erweiterung der Aufgabe mich nicht einverstanden erkläre. Nach meiner Ansicht war und ist nicht dieses Nietzsche's Bedeutung gewesen und wird sie niemals sein. Diese Erweiterung konnte nur in verhängnisvoller Weise auf sein Schaffen einwirken, denn sie hat sich nur als überflüssig erwiesen und hat zugleich nur die wirkliche, so ausserordentlich nützliche und zeitgemässe Aufgabe unserer Kultur-Philosophen verdunkelt und verwirrt. In Nietzsche einen Zerstörer der Moral, als System, als grossartigen Erzeugnisses des menschlichen Denkens sehen, das kann ich nicht: Nietzsche ist ein grosser Moralist und Kritiker seiner Zeit, seiner Epoche mit ihren verdrehten, kranken Seiten. Zu einer solchen erweiterten Auffassung seiner Tätigkeit und scheinbaren Erfüllung derselben konnte Nietzsche auf zwei Wegen gelangen: erstens aus Mangel an Verständnis oder aus ungenügender Kenntnis der Systeme der Ethik und aus einer unrichtigen Vorstellung über die Grundlage seines eigenen Moral-Systems. Das Eine und das Andere führte ihn zu unnötiger und ungerechter Kritik über Vieles und zur Verdunkelung seines eigenen hoch-moralischen Ideales, das hierdurch manche sich widersprechende, unnötige, untergeordnete Züge er-

1) W. W. Bd. XIII. S. 91.

hielt. Zur Aufklärung aller dieser Fragen muss ich natürlich vor Allem festzustellen suchen, welches Bild sich Nietzsche von dieser Moral machte, die er seiner Kritik unterziehen wollte.

Bei dem intuitiven Künster-Philosophen, welcher von sich selber schrieb: „Meine Gedanken sind Farben; meine Farben sind Gesänge,“[1]) darf man keine vollkommene Kritik, kein vollendetes System suchen. Als Dichter besingt er sein Ideal und geisselt nebenbei Alles, was seiner Ansicht nach ihm in gegebenen Momente dieses Ideal hemmte oder zerstörte.

Systematisches kann man darin nicht finden; übrigens hat er selbst gesagt: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“[2]) Vereinzelte Angriffe, vereinzelte kritische Bemerkungen, in denen zuweilen die allerwidersprechendsten und ungereimtesten Systeme sich vermischen.

Als seinen grössten und verhasstesten Feind sieht Nietzsche das „Sollen“ in der Ethik an. Gegen dieses „Sollen“ richtet er unzählige Pfeile seines Sarkasmus. „So wie wir sind — so werden wir widerspenstig bei einem „du sollst“,“[3]) sagt er, „und von diesem „du sollst“ ist die Ethik und die ethische Lehre durchdrungen.“ „Ich will, ich will!“ das ist, was er an Stelle dieses Sollen stellt.

Hier stossen wir schon auf die Verwechselung zweier Begriffe oder Vorstellungen, welche man mit dem Ausdrucke „Sollen“ verbinden kann, und welche Nietzsche durchaus nicht zu unterscheiden und zu sondern verstand. Das Sollen ist einerseits eine Kategorie des Denkens, entgegengesetzt der Kategorie des Seins.[4]) Diese Kategorie ist denn auch die wirkliche Kategorie der Ethik.

1) W. W. Bd. XII. S 353.
2) W. W. Bd. VIII. S. 64.
3) W. W. Bd. XIII. S. 217.
4) Vgl. Georg Simmel Einleitung in die Moralwissenschaft.

Dem Empirisch-Seienden, welches man vereinheitlichen und in die Form einer Erfahrung zusammenfassen kann, stellen wir das ideale Sollen, das, welches uns als unser Ideal vorkommt, das unsere Handlungen bestimmende Prinzip, gegenüber. Das ist durchaus notwendig und ergiebt sich von selbst aus dem Begriffe der Ethik als normativer Wissenschaft oder als Wissenschaft, die die höheren Grundsätze und Prinzipien der menschlichen Handlungen bestimmt. Nicht wenn wir erkennen, nicht wenn wir die Wirklichkeit registrieren, sondern wenn wir sie schätzen, scheiden wir und sondern wir das Wertvolle vom Wertlosen, und von da aus steigen wir zu dem Ideale alles Wertvollen zu jenem höchsten Ziele empor, das als höchste Norm erscheint und zu der Kategorie nicht des Seienden, sondern des idealen Sollens gehört. Wenn wir auf dem Boden des Seienden in der Moral verbleiben, können wir nur die empirische Geschichte der stufenweisen Entwicklung der Sitten, der Sittlichkeit, die Geschichte der Wandlungen der verschiedenen Richtungen des sittlichen Lebens des Menschen, die Geschichte des Wechsels der Normen und Ideale feststellen. Aber eine Wertbestimmung dieser Ideale, eine Wertbestimmung der Normen kann diese historische Methode der Untersuchung des Seienden durchaus nicht geben. Und Nietzsche selbst hat das wohl verstanden: „Die Geschichte der bisherigen Wertschätzungen und ihrer Gründe ist etwas Anderes, als die Schätzung selber,“ [1]) sagt er. Schätzung ist folglich etwas ganz Besonderes. Und schon früher haben wir aus Nietzsche's eigenem Munde erfahren, was es ist und in welcher Weise es allein durchgeführt werden kann. Dort sagte er, dass, wenn wir gegen eine bestimmte Moral protestieren, wir auch hier nur bewerten und dekretieren können, indem wir selber auf dem Boden eines andern bestimmten sittlichen Systems, einer moralischen Überzeugung, auf dem Boden einer bestimmten Norm stehen, und wäre auch diese Norm für uns „die Natur“ selber.

1) W. W. Bd. XIII. S. 129.

Nietzsche ästhetisiert die Moral, er will die moralischen Urteile in ästhetische übersetzen. Wenn du so deine Tugend liebgewonnen hast, sagt er, so nenne sie doch nicht Tugend, nenne sie deinen „Geschmack". Es ist noch die Frage, inwiefern nicht nur im allgemeinen eine solche Umwandlung sich denken lässt (man kann sie sich natürlich nicht denken), sondern inwiefern Nietzsche selbst sie durchführt.

Die Moral, das moralische Schaffen beibt bei ihm unzweifelhaft durchaus selbständig, gesondert von seinem künstlerischen Schaffen. Ja und es lag auch nicht in der Absicht Nietzsche's, das Eine dem Andern vollkommen unterzuordnen: auch hier begegnen wir natürlich jener Schärfe und Übertreibung des Ausdrucks, die Nietzsche charakterisieren. Er erstrebte nur Kalokagathie, d. h. jene Vereinheitlichung des menschlichen Wesens zu einem Schönen, harmonischen Ganzen, wo jede Handlung, jede Bewegung der schönen, ästhetisch-vollendeten menschlichen Natur entspringt und wo jede solche Handlung von unserem „Geschmack" gefordert würde. Aber sogar bei einem so idealen Zustande des menschlichen Denkens wäre die Sache um nichts verändert. Windelband hat vollkommen Recht, wenn er sagt: „Für die reifen Kulturmenschen gibt es nicht nur ein sittliches, sondern auch . . . ein ästhetisches Gewissen." [5])

Wenn wir uns die ästhetischen Normen auch noch so ausschliesslich individuell denken werden — so sind es doch Normen. Vor uns schwebt trotzdem unser Ideal des Ästhetisch-Schönen, nach welchem wir jede künstlerische Erscheinung beurteilen, nach welchem wir streben, und welches für uns unter der Kategorie des Sollens steht. Nietzsche's Schriften selbst sind voll von solchen Aufstellungen des Sein-Sollenden.

Und das ist natürlich kein lapsus linguae, kein unbedachter Ausdruck, sondern die notwendige und natürliche Beziehung auf sein Ideal. „Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen," sagt er zum Bei-

---

5) Windelband. Präludien. Normen und Naturgesetze. S. 216.

spiel, „ist das Problem, das ich hiermit stelle: sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, also den höherwertigeren, liebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.“[1]) Wollen soll! Das ist es eben: in jedem Ideal, in jeder Norm, welche wir unter der Losung: „ich will“ aufstellen, ist ein: „du sollst“! enthalten.

Das ist das eine „Sollen“. Andererseits kann das „Sollen“ ganz einfach verstanden werden als Stellvertreter des Imperativs, als eigentlicher Befehl, unvereinbar mit jedem selbständigen Wunsche, jedem „ich will“ und diesem entgegengesetzt als ein dem freien Menschen von aussen Auferlegtes. Leider gebraucht Nietzsche — wenn er die Moral kritisiert — nur allzu oft diesen Ausdruck in dem oben erwähnten „populären“ Sinne. Alles führt daher scheinbar auf sklavischen Gehorsam und sklavische Ergebenheit gegen dieses „Sollen“ zurück. „So stellt sich der religiöse Mensch zu Gottes Gebot, der moralische Mensch zum Sittengesetz — eine Erbschaft aus Zeiten, in denen es einen Häuptling und blind gehorchende Anhänger gab, welche in ihm ihre Vernunft sahen und ohne ihn keine hatten.“[2]) Aus dieser Verwechselung ergibt sich die Schlussfolgerung Nietzsche's — alle Moral ist prohibitiv, koerzitiv, alle Moral ist beschränkend — eine Folgerung, die auch seine allzu eifrigen Schüler und Nachfolger wiederholen. Ist dem so? Können wir denn wirklich auf dem Gebiete des moralischen Schaffens nichts Anderes finden? Das werden wir bald sehen . . .

In Verbindung mit dieser Vorstellung von dem verbietenden Charakter der Moral, vielleicht unter dem Einfluss derselben, entstand auch die andere Anschauung Nietzsche's, die der soeben besprochenen nahe verwandt ist. Ich habe schon früher erklärt, was Nietzsche unter dem Ausdruck „Sittlichkeit der Sitte“ verstand. Wir haben gesehen, wie, und mit vollem Recht, Nietzsche gegen diese sinnlose und

---

1) W. W. Bd. VIII. S. 218.
2) W. W. Bd. XI. S. 207. Vgl. Bd. XII. S. 271.

oft so falsche Verehrung der Sitte, nur weil sie Sitte ist, ankämpft. Und hier stossen wir abermals auf eine solche Verwechselung und Vermischung zweier verschiedenartiger Begriffe. Die „Sittlichkeit", die er früher nur als prohibitiv auslegen konnte, wird gleichbedeutend mit „Sittlichkeit der Sitte", wird als solche aufgefasst und das gibt Nietzsche's Anschauung vom zwingenden Charakter derselben scheinbar eine neue Bestätigung.[1])

Das lässt uns nun seine Auffassung von der Beziehung der Sittlichkeit zur Autonomie verstehen. Selbstverständlich — wenn wir so unwiederruflich ein Gleichungszeichen zwischen Sittlichkeit und Sittlichkeit der Sitte hinsetzen — dann bleibt uns nichts anderes übrig, als mit Nietzsche zu konstatieren: Sittlichkeit und Autonomie schliessen einander aus! Wenn er daher seine Befreiung von der Sitte und der Schätzung der Sitte verlangt, so versteht er das als „eine Freiheit von allem „Europa", letzteres als eine Summe von kommandierenden Werturteilen verstanden, welche uns in Fleisch und Blut übergegangen sind."[2]) Bei einer solchen Auffassung der Sittlichkeit und des sittlichen Problems ist vollkommen begreiflich, dass Nietzsche seinen „Weisen" davon befreien wollte.[3]) Bei einer solchen Auffassung kann man nicht anders, als mit Nietzsche einverstanden sein und sein Urteil unterschreiben: „Die Ethiker sind Reaktionäre!"[4]) Ja, bei einer solchen Auffassung . . . aber ist sie wirklich so, müssen wir nochmals fragen? . . .

Ich muss nochmals die andere, nach Nietzsches Meinung die negative Seite der Sittlichkeit, also wiederum der *ganzen* Sittlichkeit berühren. Er macht auch hier keinen Unterschied, sieht keine Besonderheiten. Diese negative Seite ist folgende: die Moral, nach Nietzsche, verneint das Leben! „Dieses Dasein ist unmoralisch," sagt Nietzsche. „Und

1) W. W. Bd. IV. S. 16.
2) W. W. Bd. V. S. 339.
3) W. W. Bd. XI. S. 32.
4) W. W. Bd XII. S. 112.

dieses Leben ruht auf unmoralischen Voraussetzungen: und alle Moral verneint das Leben."[1]) Und so ist der Vernunftschluss einfach: das Dasein ist unmoralisch, also lehnt sich die Moral dagegen auf und zerstört es. Aber das ist ebenso falsch als einfach. Das Dasein ist selbstverständlich nicht unmoralisch, das weiss auch Nietzsche, aber es ist amoralisch, d. h. indifferent vom Standpunkte der Moral aus. Die Erkenntnis desselben führt uns zur Konstatierung bestimmter Gesetzmässigkeiten und Beziehungen ganz anderer Ordnung als die Moral. Wir stellen die „Naturgesetze" fest. Die normative Denkart als solche steht in keiner Verbindung, noch im Gegensatze zu der Erkenntnis des Seienden. Sie erscheint nur als Auswahl, Abstraktion, als Aufbau von Idealen für dieses Seiende. Solch' einen Schluss über die Moral als solche, über die ganze Moral unserer Zeit kann man offenbar nicht machen. Und kaum hätte auch Nietzsche ihn machen können. Er wusste ja von der Existenz der eudämonistischen, der utilitaristischen Moral (und wie scharf hat er dieselben kritisiert!) War diese denn nicht kraft ihrer Grund-Prinzipien mit den wesentlichen Forderungen des Lebens und der Existenz verwachsen, strebte sie nicht darnach, alle ihre Prinzipien auf die Forderung grösstmöglichen Glückes, Vergnügens, oder grösstmöglichen Nutzens zu basieren?

Bei näherem Zusehen wird auch hier die Sache viel einfacher. Diese Kritik der ganzen Moral ist in diesem Falle in Wirklichkeit eine Kritik nur der Moral Schopenhauers; ihr allein gilt der Angriff. Das erhellt genügend aus folgendem Zitate: „Moral, wie sie bisher verstanden worden ist — wie sie zuletzt auch von Schopenhauer formuliert wurde als „Verneinung des Willens zum Leben" —, ist der Decadence-Instinkt selbst, der aus sich ein Imperativ macht; sie sagt: „geh zu Grunde"!

Ich habe schon früher darauf hingewiesen, wie heiss Nietzsche, der Bejahende des Lebens, kämpfte, kämpfen

1) W. W. Bd. XV. S. 260. Vgl. Bd. XV. S. 195.

musste mit seinem früheren Lehrer — mit dem das Leben verneinenden Pessimisten Schopenhauer. Die Moral des letzteren, Moral des Mitleids, auf das allein sie gegründet war, die nur dazu diente, den Willen zu verneinen, sie ist unvereinbar mit dem Jasagen, dem nach Wirken und Schaffen dürstenden Ideale Nietzsche's. In dieser seiner Kritik und seinem Sarkasmus hatte Nietzsche vollkommen Recht. Der Mangel an wirklichem Willen, an männlichem „langen" Willen — das ist, was ihn von dieser Moral abstösst. Durchaus richtig sind, meiner Ansicht nach, auch folgende Worte Nietzsche's: „Schopenhauer sagte „Wille"; aber nichts ist charakteristischer für seine Philosophie, als dass der Wille in ihr fehlt. Selbst die Moral ist auf einen Instinkt reduziert (Mitleid)."[1])

Und plötzlich wächst dieser lebensverneinende Moral-Kodex in den Augen Nietzsche's zu universeller Bedeutung heran, charakterisiert und vertritt die ganze Moral, „wie sie bisher verstanden wird!" Er vergass, dass er selbst auf Kant hingewiesen hatte, als auf einen der Gegner der Moral des Mitleids, und das ist doch, was die ganze lebensverneinende Moral Schopenhauers ausmacht. Was für eine Begründung kann solch' eine Verallgemeinerung haben? Hat sie überhaupt eine Begründung? frage ich hier. Um diese Frage zu beantworten, muss ich das grosse ethische System unserer Zeit berühren, das System der transcendentalen Ethik, die auch Nietzsche sehr beschäftigt hat, und gegen welche vielleicht die Mehrzahl der aufgezählten Vorwürfe gerichtet war. Die Ethik Kant's — wird diese ganze allzu voreilige Verallgemeinerung widerlegen, und wir werden sehen, welche Bedeutung sie für Nietzsche haben konnte und welche Bedeutung sie für uns haben soll.

---

1) W. W. Bd. XV. S. 39.

IV.

Um vollständiger zu schildern, wie Nietzsche Kant und sein transzendentales Problem verstand, oder eher nicht verstand, wollen wir mit einigen Strichen seine Beziehungen zur kritischen Philosophie und Gnoseologie Kant's und seiner Nachfolger darstellen. Das gehört nicht unmittelbar in unser Thema hinein. Deshalb können wir dies nur äusserst flüchtig tun, aber auch diese flüchtige Übersicht seiner Anschauungen, glauben wir, genügt vollständig, um das eigentliche Wesen von Nietzsche's Fehler zu erfassen. Die eigentliche Erkenntniskritik hält er für eine unmögliche und sogar abgeschmackte Wissenschaft. „Die unnatürliche Wissenschaft — so heisse ich die Erkenntniskritik,“[1]) sagt er unter anderem. „Harmlosigkeit unserer kritischen Philosophen: sie meinen, man müsse erst das Werkzeug prüfen, bevor man es anwendet, nämlich: „das Erkenntnisvermögen“. Dies ist schlimmer noch, als ein Streichholz prüfen wollen, bevor man es brauchen will, ob es brennen wird.“[2]) Schon aus diesen flüchtigen Bemerkungen ist ersichtlich, wie Nietzsche die Erkenntniskritik verstanden und was er in ihr gesehen hat. Er fasste sie vom psychologischen Standpunkt auf, also so wie man sie nicht auffassen soll. Hieraus muss zweifellos die obige Bemerkung über die Unmöglichkeit, das Erkenntnisvermögen ohne dessen Anwendung zu kritisieren, hervorgehen. Aber ist denn das transzendentale Problem so aufzufassen? Sind denn die Aufgaben der Erkenntniskritik derartige? Sie erforscht nicht die psychologischen Bedingungen des Entstehens oder den Weg der Erkenntnis (obgleich es möglich wäre, dass die Psychologie der Erkenntnis sie auch auf eine interessante Weise ergänzen könnte), sondern die Geltung der Inhalte der Erkenntnis, welche wir in dem Begriff Erfahrung zusammengefasst haben. Die Kritik des Inhaltes der Er-

---

1) W. W. Bd. VII. S. 475.
2) W. W. Bd. XIII. S. 47.

kenntnis, als des auskristallisierten Resultates derselben, welches sich in einer bestimmten Form der bestehenden Wissenschaft offenbart hat — das sind die Aufgaben der Gnoseologie. Ihr Ziel besteht in der Ausscheidung der konstitutiven Merkmale begrifflicher Bedingungen jeder Erkenntnis und in der Feststellung ihrer begrifflichen (nicht zeitlichen und psychologischen) Apriori, oder „reinen Verstandesbegriffe", wie Kant sie genannt hat. Die Aufgabe der Gnoseologie ist die Feststellung der objektiven Giltigkeit, und nicht des subjektiven Entstehens und der Entwicklung der Erkenntnis oder, wie Riehl sich ausdrückt: „Die Kritik und Theorie der Erkenntnis hat den Beweis der objektiven Giltigkeit unserer Erkenntnisse ungeachtet ihres subjektiven Ursprunges zu ihrem Gegenstande, und dazu würde uns auch die vollständige Kenntnis ihrer Entstehung nichts helfen können." [1])

Das sind in kurzen Zügen die Aufgaben der Erkenntniskritik. Wir wiederholen nochmals, dass ihr Material objektiv ist; ihr Material ist nicht das Seelenleben des Menschen, es sind auch nicht die psychologischen Prozesse in ihm, sondern die objektive Wissenschaft, in den Rahmen bestimmter Begriffe und Gesetzmässigkeiten gebracht. Der Gnoseologe braucht deshalb nicht die lächerliche Rolle des Streichholzes zu spielen, welche Nietzsche zugedacht hat, welches selbst versuchen will, ob es brennen wird. Wir stehen in unserer Auffassung der Gnoseologie vollständig auf dem Standpunkte Kants. Er unterscheidet streng zwischen der metaphysischen und transzendentalen Deduktion der Erkenntniskategorien, „reiner Verstandesbegriffe", konstitutiver Elemente der Erfahrung. Gerade in der transzendentalen Deduktion war alles für Kant enthalten, sie gerade bildet den Mittelpunkt, den Kern seiner Bemühungen, gerade in diesem Punkte schafft er sein grosses Neues, das ihn über seinen Vorgänger Hume erhebt. „Diese Deduktion,"

---

1) Riehl. Einführung in die Philosophie der Gegenwart. S. 107.

(nämlich die transzendentale) sagt Kant in der Einleitung zu Prolegomena, „die meinem scharfsinnigen Vorgänger Hume unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objektiven Giltigkeit gründe, diese, sage ich, war das schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduktion zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll." [1]) Nietzsche versteht absolut nicht das Transzendentale des Erkenntnisproblems. Wir wissen aus seiner Biographie und einigen Notizen, dass er, als er noch in Leipzig war, sich sogar für Kant begeisterte, aber nach Lange, der Kant ebenfalls psychologisch aufgefasst hat. Gleichzeitig verfiel er dem mächtigen Einfluss seines „Lehrers" Schopenhauer, und seine Auffassung Kant's blieb in den wesentlichen Zügen auch die Auffassung Nietzsche's. Schopenhauer nannte die Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage „unglücklich", „durch welche er (Kant) dieses sein unsterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat." [2]) Welches ist aber der Vorzug der ersten Auflage von der zweiten? Unserer Meinung nach existiert ein wesentlicher Unterschied, ein Unterschied in der Weltanschauung, oder sogar in dem tieferen Verstehen des Problems nicht. Was aber konnte Schopenhauer auf den Gedanken bringen, sogar von den Verderben der unsterblichen Schöpfung Kant's zu sprechen? In der zweiten Auflage (besonders in dem Kapitel von der transzendentalen Deduktion) hatte Kant seinen transzendentalen Standpunkt noch deutlicher hervorgehoben und skizziert und ihn noch strenger von der metaphysisch-psychologischen Methode geschieden. In der ersten Auflage war derselbe Gedanke

1) Kant. Prolegomena S. 35. Reclam's Ausg.

2) Schopenhaner. Grundlage der Moral S. 498. Reclam's Ausgabe.

nicht so methodisch genau und konsequent durchgeführt. Das eben gab Schopenhauer Anlass, die I. Auflage der Kritik der reinen Vernunft anders zu verstehen, auf seine Art und Weise den transzendentalen Idealismus Kant's zu deuten und seinen eigenen metaphysischen Konstruktionen anzupassen. Die II. Auflage schloss jegliches Missverständnis aus, welches die erste noch zulassen konnte und deshalb erschien sie Schopenhauer, der sich für den einzigen, wahren Schüler und Nachfolger Kant's hielt, verdorben. Nietzsche sah in diesem Falle, wie schon bemerkt, vollständig durch die Brille Schopenhauers. Seine eigenen empirisch-positivistischen Sympathieen und Anschauungen hinderten ihn vollständig daran, den ganzen Sinn der logischen Apriorität der reinen Verstandesbegriffe und Anschauungsformen Kant's zu erkennen, und er begriff, das Problem selbst und seine Lösung rein psychologisch, d. h. gar nicht. „Wo er (Kant) keine Erklärung findet," ruft Nietzsche aus, „ein Vermögen anzusetzen! Dieser Vorgang war's, worauf hin der grosse Schelling-Schwindel losging." [1]) „Aber besinnen wir uns, es ist an der Zeit." Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" fragte sich Kant, — und was antwortete er eigentlich? „Vermöge eines Vermögens": leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tiefsinn und Schnörkelsinne, dass man die lustige niaiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt." [2]) Nietzsche sah nicht, dass hier Kant nur die begriffliche Möglichkeit im Auge hatte und nicht die „Möglichkeit eines Vermögens", nicht die psychologische Möglichkeit. Er sah nicht, dass die Frage „wie sind synthetische Urteile a priori möglich", durch die ihr gleichbedeutende, „wie sind sie begreiflich", ersetzt werden kann. Bei einer solchen Auffassung des Problems konnte Nietzsche sich über dasselbe lustig machen und den Gnoseologen mit jenem berühmten

---

1) W. W. Bd. XIII. S. 11.
2) W. W. Bd. VII. S. 20.

Doktor Molière's vergleichen, welcher auf die Frage, warum das Opium einschläfernd wirkt, tiefsinnig antwortete:

quia est in eo virtus dormitiva
cujus est natura sensus assoupire.

Die psychologisch-empirische Auffassung Kant's und das Verlangen, ihn von diesem Standpunkte aus zu kritisieren, geht noch weiter, betrifft nicht nur das Problem selbst, sondern auch die Begründung und Erklärung Kant's anschaulicher und begrifflicher Apriorität.[1] Die Aufgabe Kant's bestand nach Nietzsche darin, die aprioristischen Instinkte festzustellen: „Der alte Kant stellt einige geistige Instinkte fest, welche vor allem Raisonnement und vor aller Sinnestätigkeit wirken; ebenso später einen moralischen Instinkt."[2] Wenn wir das sehr unpassende Wort Instinkt durch das Wort Begriff ersetzen, so erscheint uns auch dann die Meinung Nietzsche's durchaus unrichtig. Gerade hier setzt das eigentliche Problem Kant's ein. Dass solche apriorische Begriffe existieren, war schon lange bekannt, und um dieses zu konstatieren, brauchte man nicht Kant zu sein. Nein, das Problem besteht darin, trotzdem zu beweisen, wie diese Begriffe, die wir entdeckt, und deren apriorischen Ursprung wir nachgewiesen haben, „möglich" sind, d. h. warum wir ihnen auch in dieser objektiven Welt eine objektive Giltigkeit verleihen. Diesen Punkt berührt Nietzsche überhaupt nicht. Das ist durchaus begreiflich bei einem Denker, der in der Psychologie das α und das ω der Lösung aller Fragen des Seins und des Denkens sieht. „Denn Psychologie," sagt er, „ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen."[3] Nietzsche verstand nicht nur Kant nicht, er setzte auch seinen Wert und seine Bedeutung herab, er verstand nicht alles das, was Kant geschaffen hat. Indem er von den „neuen" Philosophen spricht, von seinen Zukunfsphilosophen, legt er ihnen

1) W. W. Bd. XIII. S. 11.
2) Vgl. W. W. Bd. X. S. 202; Bd. XIII. S. 86; Bd. XV. S. 320.
3) W. W. Bd. VII. S. 37.

in den Mund folgende Bemerkung: „Kritiker sind Werkzeuge der Philosophen und eben darum als Werkzeuge noch lange nicht selbst Philosophen! Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker.“ [1]) An anderer Stelle sagt er: „Wenn Kant die Philosophie zur „Wissenschaft“ reduzieren wollte, so war dieser Wille eine deutsche Philisterei: an der mag viel Achtbares sein, aber gewiss noch mehr zum Lachen.“ [2])

Es ist natürlich schade, dass die Zukunftsphilosophen, die neuen Philosophen Nietzsche's, welche er uns so oft mit so schönen, verlockenden Farben schildert, so schlecht die Geschichte der Philosophie kennen werden. Es ist schade, dass sie dank diesem Umstande behaupten werden, dass Kant nur „ein grosser Kritiker war“, der die Philosophie zur „Wissenschaft“ reduziereu wollte. Im Gegenteil sollten sie, wie auch Nietzsche, wissen, dass die Philosophie als Wissenschaft, nach Kant's Meinung, uns nur einen „Schulbegriff“ der Philosophie gibt. Aber höher als dieser Schulbegriff steht die andere Definition der Philosophie, der Philosophie des Handelns, der „Weltbegriff“ der Philosophie. Diesen Weltbegriff gibt der Philosophie der schöpferische Philosoph, den wir mit Nietzsche in gewissem Sinne auch Gewaltmensch der Kultur nennen könnten, und den der „nur grosse Kritiker“ Kant „Lehrer im Ideal“ genannt hat. Solch ein „Lehrer im Ideal“ war auch Kant selbst, der durch seine ethische Schöpferkraft „seine Hand auf Jahrtausende, wie auf Wachs“, aufdrückte.

Jetzt müssen wir zu der Frage übergehen, wie Nietzsche diese Seite der Kant'schen Lehre verstand, wie er sich zum „Lehrer im Ideal“ selbst verhalten und welche Kritik dieser Lehre er uns gegeben hat.

Auch in der praktischen Philosophie Kant's erfasste Nietzsche die ganze Tiefe des transzendentalen Problems nicht und vermochte es nicht, den wahren Lebensnerv, das

---

1) W. W. Bd. VII. S. 160.
2) W. W. Bd. XIII. S. 31.

wahre Prinzip der Kant'schen Ethik zu finden. Besonders charakteristisch tritt dies an solch einem Cardinalbegriff, wie der Begriff der transzendentalen Freiheit es ist — dieser notwendigen Bedingung der ethischen schöpferischen Kraft, dieses konstitutiven Elementes der Moral —, hervor.

Nietzsche erhebt sich hier, bald Kant kritisierend, bald selbst bemüht, eine bestimmte Definition dem Begriffe, dem Gefühle der Freiheit zu geben, nicht über die Antithese: Determinismus, Indeterminismus. Er spricht vom liberum arbitrium indifferentiae und, obgleich er zuweilen auch die transzendentale Freiheit Kant's vorübergehend streift, so ist er doch geneigt, sie als transzendent aufzufassen, d. h. sie in das Gebiet der Methaphysik zu verlegen, in das Gebiet desselben liberum arbitrium. Er glaubt, mit diesem Argument den Begriff der Freiheit vernichten zu können: „Das vollkommene Wissen" hätte den Begriff „Feiheit nicht entstehen lassen und so die moralische Abschätzung der Taten verhindert".[1]) Ja, das vollkommene Wissen hätte den Begriff der Freiheit vernichtet und sogar noch mehr: obgleich wir dieses vollkommene Wissen nicht besitzen, müssen wir doch diese Vollkommenheit postulieren und sie als Ideal hinstellen, und infolge dieses Ideales müssen wir sogar jetzt jede Möglichkeit, jeden Versuch, den Begriff der Freiheit in jenen Inhalt, der als Objekt der Erkenntnis dienen muss, hineinzuverlegen fernhalten. Wir müssen hier den Begriff Freiheit abschaffen. Aber was ist das für ein Begriff der Freiheit, welch eine Art der Freiheit ist es, von der Nietzsche hier spricht? Diese Freiheit trägt den Namen Indeterminismus. Diese Freiheit sucht sich einen Platz in der Welt der Erscheinung und der Erfahrung, sie will sich dort einnisten und die ununterbrochene Kette der Erscheinungen, die wir nur nach dem Prinzip der Kausalität aneinanderreihen und aneinanderreihen müssen, durchbrechen. Die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung hat uns zuerst Kant gezeigt. „Das Naturgesetz: das alles, was geschieht, eine Ursache

1) W. W. Bd. XI. S. 203.

habe, dass die Kausalität dieser Ursache, die die Handlung, da sie in der Tat vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muss, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird und dass sogleich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandes-Gesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen." [1]) Die praktische Freiheit Kant's hat nichts Gemeinsames mit der Frage des Determinismus und Indeterminismus in ihrer Anwendung auf die Objekte der Erfahrung und die Welt der Erscheinungen. Wundt gibt deshalb eine durchaus anti-Kant'sche Erklärung der praktischen Freiheit, indem er sagt: „Da eine unendliche Reihe von uns niemals durchlaufen werden kann, so ist daher unser Denken und Handeln praktisch frei: es kann niemals durch die empirisch gegebenen Motive zwingend bestimmt werden." [2]) Solch eine Erklärung der Freiheit ist auch nur ein relativer Indeterminismus, der aus der Unvollkommenheit der Kenntnis der empirischen Wirklichkeit entspringt. Allein prinzipiell müssen wir eine immer grössere Vertiefung in diese Erkenntnis, eine immer vollkommenere Feststellung der kausalbedingten Reihen zugeben. In diesem Falle werden wir offenbar auch eine Veränderung des Grades der praktischen Freiheit haben. Das ist nur eine maskierte Freiheit. Wir können nur eins behaupten: Entweder sind wir Deterministen in der Welt der Erscheinung, auf dem Gebiet der Erfahrung, oder wir sind Indeterministen. Im ersteren Falle müssen wir dieses Suchen nach einer Bedingtheit überall und immer postulieren und nicht die praktische Vernunft in der Unvollkommenheit des Erkenntnismechanismus suchen.

---

1) Kant. Kritik der reinen Vernunft. S. 442 K. A.

2) Wundt. Logik. Bd. I.

Liberum arbitrium — motivloses Handeln, das ist dieselbe metaphysische Freiheit, die sich in die Welt der Erkenntnis der Erscheinungen eindrängt. Es hat nichts gemeinsames mit der transcendentalen Freiheit, mit der praktischen Freiheit in der Kant'schen Ethik. „Mit dem liberum arbitrium indifferentiae könnte der Mensch nicht das Geringste anfangen,“ sagt Riehl, „weder in der moralischen, noch in der physischen Welt. Existierte diese eingebildete Fähigkeit wirklich, wäre nicht jede Willensäusserung durch ihre Ursache, also in erster Reihe durch den Charakter des Handelnden und die selbstbewussten Motive seines Handelns völlig bestimmt, so müsste ein Jeder von uns vor dem Gedanken an seine eigene Handlungen im nächsten Augenblicke zittern. Wie konnte er auf die Kraft seines Charakters, die Festigkeit seiner Grundsätze vertrauen, wenn nicht Charakter und Grundsätze den Willen beherrschten und das Handeln notwendig machten.“ [1])

Nietzsche bemüht sich, bald die eine, bald die andere subjektiv-psychologische Deutung des Gefühls der Freiheit, des freien Willens zu geben. „Sobald der Wille auftritt,“ sagt er zum Beispiel, „hat das Gefühl den Eindruck der Befreiung. Das Gefühl ist nämlich leidend — und sobald der Wille auftritt, pausiert es und leidet nicht. Das nennt man Freiheit des Willens.“ [2])

Aber diese psychologische Erklärung gibt uns die Möglichkeit, das subjektive Freiheitsgefühl des phänomenalen Menschen zu verstehen. Diese Möglichkeit, seine Willensspannung auf tausenfache Weise zu entladen, ist natürlich nur scheinbar objektiv, da noch eine lange kausale Reihe dazu führt, dass ich gerade diese und nicht jene Handlung ausführe. Die Aufgabe einer Lehre von der praktischen Freiheit soll nicht in der Lehre vom subjektiv-erklärlichen Begriff bestehen, der gleichzeitig aber objektiv falsch ist. Eine solche psychologische Erklärung

1) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. Bd. II. Teil II. S. 250.
2) W. W. Bd. XII. S. 303. Vgl. auch Bd XIII. S. 157. Vgl. Bd. VII.

würde den Menschen nur vor das unlösliche und seine Handlung paralysierende Dilemma stellen: der objektive Determinismus und subjektiv-psychologische Indeterminismus in ein und derselben Ebene, an ein und demselben Orte — in der Welt der Erscheinungen und auf dem Gebiete der Erfahrung. Die Aufgabe Kant's bestand nicht darin, die subjektive Möglichkeit des Gefühls, sondern die reale Giltigkeit der Freiheitsidee festzustellen. Freilich kann diese reale Giltigkeit niemals theoretisch bewiesen, niemals an Objekten der Erfahrung in der Welt der Erscheinung beobachtet werden. Aber dafür findet sie in der Welt der praktischen Vernunft, in der Welt des sittlichen Willens, wo die Freiheit uns als konstitutive Idee entgegentritt und wo ihre Giltigkeit auch gerade bewiesen werden muss, ihre volle Beleuchtung. Diese Freiheitsidee steht höher als die psychologisch-empirische Prüfung dieser Frage. Dieselbe ist, wie Kant sich ausdrückt, transzendental; ihr Charakter intelligibel.

„Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt.“ [1]) „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel.“ [2]) So definiert Kant den Begriff des Transzendentalen und des Intelligibeln. Die Freiheit kann, mit diesen beiden Prädikaten ausgerüstet, natürlich nicht in der phänomenalen Welt, in der Welt der Erscheinung, als gegebene Grösse, als Empfindung, als Gefühl, als liberum arbitrium gesucht werden. Sie muss a priori als Idee der Vernunft verstanden werden: „so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität.“ [3]) Unter diesem Zeichen der Freiheitsidee stehen alle Handlungen des vernünftigen Wesens; die Idee der Freiheit ist auch für die theoretische Vernunft jene kosmologische Idee,

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 64—65.
2) Kritik d. r. V. S. 64—65. Kirchmann's Ausgabe.
3) Kritik d. r. V. S. 371.

welche die Totalität des unbegrenzten Progresses der Kausalreihen fordert. Aber in diesem letzten Sinne ist sie nur regulativ, sie bildet nur jenes unerreichbare Erkenntnisideal; in dem alle Bemühungen des erkennenden Subjekts ausmünden, kann und darf aber in keinem Falle, wie schon früher gezeigt wurde, selbst die Erforschung beeinflussen, als erläuternde Ursache, als Faktor in der Welt der Erfahrung für die spekulative Vernunft dienen: deshalb ist sie transzendental, deshalb — intelligibel. Nicht so verhält es sich aber in der Philosophie des Handelns, in der Philosophie der praktischen Vernunft. Hier erscheint die Freiheitsidee auch schliesslich als Ideal, aber als Ideal, das allmählich im Handeln der sittlich-vernünftigen Persönlichkeit erreicht wird, das dieses Handeln konstituiert und ihm den Charakter des Vernünftigen verleiht. Hier steht das Ideal als unanfechtbare noumenale Wesenheit da, durch die praktische Vernunft im beständigen phänomenalen Werden in der Reihe der sittlich-vernünftigen Handlungen begriffen. Hier, auf diesem Gebiete, kommt der Idee der transzendentalen Freiheit ihre höchste, ihre einzig-mögliche und notwendige Realität, die praktische Realität, zu.

Kant gibt seiner Freiheit eine doppelte Definition: die Freiheit im negativen und die Freiheit im positiven Verstande. Wir werden uns nach vorausgegangener kurzer Charakterisitk einstweilen nur mit der ersten Definition Kant's beschäftigen, da die zweite positive mit dem eigentlichen Prinzip seiner Ethik verknüpft ist und es wird daher besser sein, nach Darstellung der ganzen Nietzsche'schen Kritik der Kant'schen Ethik dieses Prinzip als Gegenstück zu dem, was Nietzsche unter der Kant'schen Ethik verstanden hat, darzulegen. — Die Entwicklung des Freiheitsbegriffes im negativen Verstande wird eigentlich auch die Entwicklung, die Erklärung des wahren Sinnes der Worte „transzendental" und „intelligibel" sein. „Der Wille," sagt Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, „ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie ver-

nünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann, so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftloser Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden."[1]) Die Unabhängigkeit von dem kausalen Zusammenhang und den Gesetzen der Erscheinungen — das ist der Charakter der Freiheit, die Fähigkeit, eine selbständige, bestimmte Kausalreihe zu beginnen, die Eigenschaft „eines aus sich rollenden Rades", um mit Nietzsche zu reden. Den in diesem Sinne freien Willen definiert uns Kant in der Kritik der praktischen Vernunft wie folgt: „so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise aufeinander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, das ist transzendentalen Verstande."[2])

„Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ", sagt Kant in der Grundlegung, „und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fliesst aus ihr ein positiver Begriff desselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist."[3]) Ihm wenden wir uns bei der Erklärung des wahren Wesens der Kant'schen Ethik zu. Jetzt aber wollen wir zu der Nietzsche'schen Kritik dieser Ethik zurückkehren.

Nietzsche war ein Schüler Schopenhauer's, der dachte, dass er seinen Lehrer überwunden hat. In einigen Punkten dieser Lehre (z. B. in dem pessimistischen Teil der Schopenhauer'schen Lehre) mag dies vielleicht auch der Fall sein, aber durchaus nicht in allen. Das intellektuelle Zusammentreffen mit Schopenhauer war für Nietzsche und für seine Lehre in vielen Beziehungen verhängnisvoll. Von dem Einflusse Schopenhauer's konnte er sich überhaupt nachher

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 74. K.
2) Kritik der praktischen Vernunft. S. 326. K.
3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 74. K.

sein ganzes Leben nicht mehr befreien. Die Auffassung der Kant'schen Ethik war gerade von diesem Einflusse Schopenhauer's durchtränkt: Nietzsche sieht hier mit den Augen Schopenhauer's und hört mit seinen Ohren. Als er dann das eigentliche System der Moral Schopenhauer's zu verneinen begann und auch sie zu der Moral zählte, die der Erzfeind seines Ideales war, so blieb er trotzdem auch dann noch auf dem Standpunkte Schopenhauer's in Bezug auf Kant stehen, als ob dieser Standpunkt nicht durch die eigentliche Theorie des Pessimisten, die er nicht teilte und nicht teilen wollte, bedingt wäre. Freilich finden wir bei Nietzsche selbst einige Ausdrücke, welche dem eben Gesagten scheinbar widersprechen, aber das ist nur dem Anscheine nach so.[1]) Es genügt, nur einen Blick auf alle Bemerkungen und Angriffe, die Nietzsche gegen Kant richtete, zu werfen, um sich zu überzeugen, dass man für jede von ihnen eine Parallele in Schopenhauer's ethischen Schriften finden kann. —

Der Hauptpunkt, auf den beinahe alle Pfeile Nietzsche's gerichtet sind, ist der kategorische Imperativ Kant's. Er erscheint Nietzsche nicht als einfache Formel des ethischen Prinzips, sondern als sein Kern, der ihm den wahren Charakter und Inhalt verleiht. Und so schreibt er schon im XI. Bande über diesen Punkt folgendes: „Man will den kategorischen Imperativ: das heisst, es soll ein absoluter Herr durch den Willen vieler geschaffen werden, welche sich vor sich und vor einander fürchten: er soll eine moralische Diktatur ausüben. Hätte man jene Furcht nicht, so hätte keiner solchen Herrn nötig.“ [2]) Das ist der Charakter jedes kategorischen Imperativs, auch des Kant'schen, und durch ihn auch seiner ganzen Moral: unbedingter Kommandoton, wie sich Nietzsche ausdrückt. „Manch anderer“, sagt er, „vielleicht auch Kant, gibt mit seiner Moral

1) So z. B. W. W. Bd. XI. S. 15.
2) W. W. Bd. XI. S. 215.

zu verstehen: „was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, — und bei euch soll es nicht anders stehen, als bei mir!" [1]) Dieser kategorische Imperativ ist unerbitterlich, er zwingt und unterjocht den Menschen; noch mehr: in dieser seiner Unerbittlichkeit „riecht der kategorische Imperativ nach Grausamkeit!" [2]) Dieses Ideal selbst, das Ideal der Unterdrückung, des Kommandotones, muss eine ebensolche Seele, die es geschaffen hat, bedingen. [3]) Das ist die formelle Seite dieser Moral mit ihrem kategorischen Imperativ, mit ihrem unendlichen „du sollst", die Nietzsche so unausstehlich waren, mit ihrer Forderung der Unterwerfung und ihrer „Grausamkeit". Schon diese formelle Seite, wie sie Nietzsche verstand, ruft seinen strengsten Protest und Empörung hervor. Er verlangt das „ich will", er verlangt „moralenfreie Tugend"!

Ebenso versteht auch Schopenhauer den Charakter des kategorischen Imperativs. Indem er Zitate aus Kant anführt, die seiner Meinung nach gerade diesen „Kommandoton" der ganzen Kant'schen Ethik charakterisieren, ruft er aus: „Befohlen muss sein! Welche Sklavenmoral!" [4]) (Nietzsche's zukünftiger Lieblingsausdruck.) Und auch nach seiner Meinung kann nur die Furcht, wie auch nach Nietzsche bei einer solchen moralischen Theorie in letzter Linie die Triebfeder des moralischen Handelns des Menschen sein: „Was anders", sagt er, „könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht!" [5]) Kant mit seinem Imperativ, seiner Pflicht und Gehorsam, wie ihn Nietzsche darstellt — ist noch der Wiederhall der theologischen Ethik, der Ethik der Verbote und Gebote, die einen göttlichen Ursprung haben und diesem Ursprung auch ihre notwendige, unanfechtbare

---

1) W. W. Bd. VII. S. 116.

2) W. W. Bd. VII. S. 354.

3) W. W. Bd. XIII. S. 24.

4) Grundlage der Moral. S. 514. K.

5) Grundlage der Moral. S. 515. K.

Sanktion verdanken.[1]) Auch dieser Gesichtspunkt ist ganz und gar Schopenhauer entlehnt, da er auffallend mit seinen Anschauungen übereinstimmt; denn er sah in der Lehre Kant's nur den eigenartig wiederholten Dekalog Moses. „Die Fassung der Ethik," sagt er, „in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt mit sammt dem Sollen unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog."[2]) Nietzsche nennt Kant dafür — einen „hinterlistigen Christen".[3])

Diese prohibitive Moral, diese Moral der Einschränkungen und Formeln, wie sie uns Nietzsche schildert — ist die Moral eines uns von aussen auferlegten „grausamen Sollens" — sie geht in ihrem Pedantismus noch weiter, ihr militärischer Ton übertönt die Stimme der menschlichen Psychologie. Sie verlangt die Einförmigkeit der Handlungen. Darin besteht eben nach Nietzsche Kant's Forderung der Allgemeingültigkeit.[4]) Nietzsche stellt diese „Allgemeingültigkeit" der „Unpersönlichkeit" gleich, er betrachtet dies als Zeichen „der letzten Entkräftung des Lebens", „des Königsberger Chinesentums!" Jeder muss sich seine eigene Pflicht, seinen eigenen Imperativ schaffen, hier aber wird uns „unpersönliche Pflicht empfohlen und gepredigt". Bei solcher Auffassung Kants ist es begreiflich, das Nietzsche ihn „geringen Psychologen und Menschenkenner; Moralfanatiker a la Rousseau; mit unterirdischer Christlichkeit der Werte; Dogmatiker durch und durch; Sensualist mit dem Hinterhang der dogmatischen Verwöhnung")[5] nennen konnte.

Wir haben uns bisher darzulegen, wie Nietzsche sich die formelle Seite der Kant'schen Lehre vorstellt. Unwill-

1) W. W. Bd. VIII. S. 226.
2) Grundlage der Moral. S. 504—505. K.
3) W. W. Bd. VIII. S. 81.
4) W. W. Bd. V. S. 257.
5) W. W. Bd. XV. S. 41 u. 47.

kürlich erinnert man sich hierbei an die frühere Nietzsche'sche Klassifikation aller vorangegangener moralischer Systeme: es sind entweder das Leben vernichtende Lebensprinzipien vom Mitleid, oder Apologien des Genusses, oder aber vielleicht am häufigsten — Predigten der Sittlichkeit der Sitte, oder Achtung vor dem Herkommen, oder die Lehre vom Sollen im Sinne des Befohlenen und von aussen Auferlegten, welche den Menschen seiner Persönlichkeit beraubt. Es ist unschwer, zu erraten, welchen Platz man der Kant'schen Ethik in dieser Klassifikation anweisen muss: sie eben ist unter den philosophischen Ethiken beinahe die Hauptrepräsentantin der coërcitiven und prohibitiven Systeme, denn sie lehrt Gehorsam und Furcht!

Durch diese Form ist der Kant'schen Ethik schon unzweifelhaft ein umfangreicher und ganz bestimmter Inhalt gegeben, aber das sind sozusagen nur die Bedingungen für die Erfüllung des Gebots. Bei Nietzsche kann man auch die Charakteristik und die Formel selbst finden. Bevor wir sie aber wiedergeben, halten wir es nicht für überflüssig, noch eine Seite der Theorie der Schopenhauer'schen Moral zu berühren. Schopenhauer machte einen Unterschied zwischen dem Prinzip der Ethik einerseits und ihrem Fundament andererseits. Er charakterisiert das eine, sowie auch das andere wie folgt: „Das Prinzip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie einen eigentlichen, moralischen Wert zuerkennt. Es ist mithin ihre durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das *ὅτι* der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das *διότι* der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äusseren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden.“[1])

1) Grundlage der Moral. S. 517.

„Das Fundament," sagt er weiter, „das διότι der Ethik, kann ausserordentlich mannigfaltig sein, während das Prinzip — das ὅτι — in allen Ethiken im Grunde genommen ein und dasselbe ist und nur verschieden in mehr oder weniger komplizierten Formeln ausgedrückt wird. Alle Ethiken sind über dessen Inhalt eigentlich einig." Zu diesem Resultate gelangt, bemüht sich Schopenhauer, eine allen diesen ὅτι gemeinsame Form zu geben und findet sie in der sehr löblichen, aber ausserordentlich matten, abgeschmackten und nicht charakteristischen Regel: Neminem laede; imo omnes quantum potes, jura. Wir wollen nicht prüfen, in wie weit diese Ansicht richtig ist: der tiefe und unüberbrückbare Kontrast zwischen dem Kant'schen und Schopenhauer'schen ὅτι wird uns genügend bei der Darstellung der Kant's Lehre klar werden. Für uns handelt es sich jetzt darum, nur den Einfluss, welchen diese Theorie auf Nietzsche ausgeübt hat, festzustellen. Und sie hat, unserer Meinung nach, unzweifelhaft einen Einfluss auf ihn gehabt. Dieser Einfluss machte sich nach zwei Richtungen hin geltend. Einerseits spricht Nietzsche, ungeachtet einer gewissen Klassifikation der moralischen Systeme (auf welche wir schon hingewiesen haben) dennoch sehr oft in toto von ihnen, ohne sie zu unterscheiden und zu trennen. Die mannigfaltigsten Systeme treten in Berührung mit einander und finden eine gemeinsame Beurteilung. Als nächstliegendes Beispiel können die Systeme Kant's und Schopenhauer's dienen. Nietzsche greift nur zu oft, wenn er von „Moral" spricht, irgend ein System, einen Gedanken heraus und wendet es ohne weiteres auf alle übrigen Systeme an. Dank dieses Verfahrens erhalten wir oft ausserordentlich eigenartige Charakteristiken, was eben dieser Vermischung heterogener Elemente zuzuschreiben ist. Andererseits gelangt er, infolge dieses stillschweigenden Zugeständnisses der eigentlichen Gleichheit aller Prinzipien der Moral, zu einer ungenügenden Genauigkeit in Bezug auf die einzelne Formel, in Bezug auf das Exklusive und Besondere des Prinzips. Das erscheint auch begreiflich:

denn so wie so kann es sich in letzter Linie nur um eine andere Formulierung handeln. Nietzsche schreibt deshalb: „Die allgemeine Formel, die jeder Moral und jeder Religion zu Grunde liegt, heisst: „tue das und das", „lasse das und das" — so wirst du glücklich! Im anderen Falle . . . . ." „Jede Religion, jede Moral ist dieser Imperativ."[1]) In dem Prinzip der Kant'schen Moral ist deshalb auch nichts Neues enthalten. Selbst der ganze Witz Kant's besteht nur darin, dass er auf eine neue, originelle, „alle Welt vor den Kopf stossende" Weise, durch ein neues *διότι*, um sich mit Schopenhauer auszudrücken, beweisen wollte, dass „alle Welt Recht habe",[2]) d. h. dass das *ὅτι*, welches auch „alle Welt" verkündet, das wahre, richtige, sogar einzige Prinzip sei. Nur auf dem Wege einer solchen „Abstraktion" konnte wahrscheinlich Nietzsche zu dieser Auffassung des Prinzips der Kant'schen Ethik gelangen. Dieses Prinzip führt Nietzsche auf folgende einfache Formel zurück: „Tue das, was du willst, dass dir getan werde."[3]) Dasselbe Prinzip führt auch Schopenhauer in einer negativen Form an (Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris), um zu zeigen, dass es auch auf seine auserwählte Formel: Neminem laede, zurückzuführen ist. Aber auch er bezeichnet diese erste Formel als trivial. Somit ist also der Inhalt der Kant'schen Ethik eine Trivialität, die schon lange Zeit vorher bekannt gewesen war. Bei solcher Auffassung hat Nietzsche natürlich auch vollkommen Recht, wenn er beim Zitieren dieser „Formel Kant's" bemerkt: „im Handeln ist mehr Moralität enthalten, als im Leben nach jener Kantischen Aufforderung."[4])

Bei einer solchen Auffassung Kants, bei einer Charakteristik, wie Nietzsche sie von ihm gibt, begreift man, wie er die neue Bewegung zu Gunsten Kant's aufnehmen musste. Sie musste ihm als ein Verfall, als ein Streben nach meta-

---

1) W. W. Bd. VIII. S. 92.
2) W. W. Bd. V. S. 190.
3) W. W. Bd. XI. S. 65.
4) W. W. Bd. XI. S. 65.

physisch-nebelhaften Höhen, als eine Flucht aus dem Leben mit seinen Pflichten und seinem Schaffen, als eine Flucht schwacher, müder Seelen erscheinen.

„Die Rückbewegung auf Kant in unserem Jahrhundert, sagt er, ist eine Rückbewegung zum achtzehnten Jahrhundert; man will sich ein Recht wieder auf die alten Ideale und die alte Schwärmerei verschaffen, — darum eine Erkenntnistheorie, welche „Grenzen setzt", d. h. erlaubt, ein Jenseits der Vernunft nach Belieben (!) anzusetzen." [1]) Wir, die wir zu Kant zurückkehren, müssen jetzt zeigen, was diese „alten" Ideale uns geben, wovon sie uns „schwärmen" lassen und ob Nietzsche selbst sich mit seinem positiven, wahrhaft lebensvollen, gesunden Ideale von diesen Schwärmereien des achtzehnten Jahrhunderts weit entfernt hat. —

Also, vor allen Dingen, was ist eigentlich dieser Kant'sche Begriff „Sollen", dieser Begriff, der ihm den Zorn Schopenhauers und Nietzsche's zugezogen, ihm die Bezeichnung eines Theologen und die Beschuldigung eingebracht hat, dass er den alten Dekalog wieder ins Leben rufen wollte? Welches ist seine Bedeutung in der Ethik Kant's? Wir haben schon früher, als von der Beziehung Nietzsche's zur Ethik überhaupt die Rede war, bemerkt, dass Nietzsche den spezifisch-ethischen Sinn des Sollens, als Kategorie, in deren Form jede ethische Norm gedacht wird, nicht verstanden hat. Wir können mit vollem Rechte diese allgemeine Bemerkung auf die speziellere Beziehung Nietzsche's zur Kantischen Moral allein ausdehnen. Das Sollen ist, wie schon gesagt, nur eine Kategorie, unter deren Form die ethischen Normen, aber niemals die Gesetzmässigkeiten der Erscheinungswelt gedacht werden können. Das Sollen drückt also eine andere Notwendigkeit, eine andere Gesetzmässigkeit, eine andere Ordnung der Betrachtung der Erscheinungen aus, nämlich: ihre Betrachtung unter dem Gesichtswinkel ihrer praktischen Beurteilung. Kant selbst

1) W. W. Bd. XV. S. 41.

drückt dieses Kategoriale des Sollens folgendermassen aus: „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung." [1]) Jedoch: „Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht: so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen müsste." [2])

Auch das auf das Subjekt übertragene und in Form des „du sollst" ausgedrückte Sollen trägt kein einziges Zeichen jener „Grausamkeit" und jenes „Dekaloges" an sich, welche Nietzsche und Schopenhauer ihm beilegten. Für Kant ist dieses „du sollst" vor allen Dingen stets nach innen und nicht nach aussen gerichtet, d. h. dieses „du sollst" sagt das Subjekt stets sich selbst und nicht einem anderen: soweit ist also jede Möglichkeit eines Zwanges, jede äussere Gesetzgebung, der notwendige Charakter eines politisch-theologischen Kodex, z. B. desselben Dekaloges, absolut ausgeschlossen. Aber auch in der Beziehung des Subjektes zu sich selbst ist dieses „du sollst" nur der Ausdruck der Maxime des reinen, sittlichen Willens, und seinem tiefsten Wesen nach ist dieses „du sollst" dem „ich will"

---

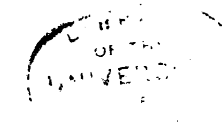
1) Kritik der reinen Vernunft S. 445. K.

2) Kritik der reinen Vernunft S. 447. K.

völlig gleich; ich — das ist eben die sittliche Persönlichkeit, deren Merkmal, deren Charakter jene Freiheit im positiven Verstande ist, der früher schon Erwähnung getan ward. „Denn dieses Sollen," sagt Kant, „ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernis praktisch wäre."[1]) Das alles kann von einem anderen Gesichtspunkte aus viel besser beleuchtet werden, vom Gesichtspunkte des Prinzips der Kantischen Ethik, dem wir uns, als wir die Frage von der Freiheit im positiven Verstande streiften, näherten.

Welches ist also dieses Prinzip, dieses ὅτι der Kantischen Ethik, welches Schopenhauer auf seine banale Form zurückgeführt und Nietzsche sogar in letzter Linie kleinbürgerlich genannt hat? Dieses Prinzip, das Nietzsche ganz und gar nicht verstanden und — man könnte sagen — nicht bemerkt hat, ist das Prinzip der Autonomie des Willens. „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten,"[2]) sagt Kant. Der sittliche Wille des Menschen, der freie und reine, gibt sich selbst sein sittliches Gesetz, kennt nur seine subjektiven autonomen Befehle. Jenes sittliche Gesetz, von dem schon die Rede war, und das in seiner Strenge Schopenhauer sogar als Dekalog erschien, ist durch den Willen sich selbst gegeben, ist der tiefste und reinste Ausdruck dieses Willens. „Eben so sicher," sagt Hägeström, „wie dieses, ist aber, dass das Gesetz für Kant als das Selbst oder Gesetz des Willens Realität hat, d. h. für den Willen als sein Selbst oder sein Gesetz vorhanden ist, erst indem er es zu seinem Gesetze macht. Es ist das A und O in Kant's Ethik, dass der Wille kein anderes Gesetz als das hat, welches er sich selbst durch seine Maxime gibt."[3]) Diese Autonomie des Willens wird in der

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 78. K.
2) Kritik der praktischen Vernunft. S. 37—38. K.
3) Hägeström. Kant's Ethik. S. 370.



Grundlegung zur Metaphysik der Sitten „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ bezeichnet.[1])

Dieser sittliche, autonome, sich selbst gesetzgebende, seine Maxime zum Gesetz machende Wille ist natürlich frei und frei im positiven Sinne des Wortes. Das eine setzt das andere voraus, das eine gleicht dem andern. Die eigene Gesetzgebung ist nur beim Prinzip der vollen Freiheit möglich. Kant sagt deshalb auch: „Diese eigene Gesetzgebung der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen, praktischen Vernunft, die der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten, praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“[2]) Somit spielt die Freiheit hier jene konstitutive Rolle, von der wir früher gesprochen haben. Die Freiheit ist die notwendige Bedingung der sittlichen Gesetzgebung, der sittlichen Handlung. Sie ist der Wechselbegriff für die Autonomie und infolge dessen auch das höchste und einzige Prinzip der Kantischen Ethik. Nur der freie Wille ist sittlich. Nur jenes Gesetz ist sittlich, das durch den eigenen, freien Willen gegeben wird. Die sittliche Freiheit als solche ist folglich auch in der sittlichen Gesetzgebung enthalten und der freie Wille in dem eigenen, sittlichen, selbstgegebenen Gesetz verkörpert. — „Also,“ sagt Kant, „ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“[3]) Die Freiheit in der Kant'schen Ethik ist eine so notwendige, eine so kardinale Bedingung, das Cohen unter anderem über sie schreibt: „Die kürzeste Formel, in welcher sich der kategorische Imperativ, und damit die regulative Bedeutung der Freiheitsidee ausdrücken lassen dürfte, lautet: handle frei.“[4])

---

1) Grundl. z. M. d. S. S. 67. K.
2) Kritik der praktischen Vernunft. S. 38. K.
3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 75. K.
4) Cohen, Kant's Begründung der Ethik. S. 253.

Der Träger dieses sittlichen Gesetzes, dieses reinen autonomen Willens ist der Mensch. Das sittliche Gesetz ist der Ausdruck des höchsten Wertes, der höchsten Würde. Diese Würde verleiht die Autonomie auch dem Menschen: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“[1]) Der Mensch wird Selbstzweck; er legt — als Träger des sittlichen Gesetzes, als Ursprung der Gesetzgebung in seinem reinen Willen — seinen Massstab der sittlichen Wertschätzung auch an alles andere an. Er selbst ist autonom und stets Zweck an sich selbst. „Er ist nämlich,“ sagt Kant, „das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“[2]) Als Träger des autonomen, sittlichen Gesetzes ist der Mensch selbst auch eine autonome Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist die höchste Form der menschlichen Entwicklung, ein hohes, individuelles, sich selbst sein Gesetz schaffendes Wesen. „Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen.“ Der Mensch, als Persönlichkeit, steht höher als die Natur, als die natürliche Ordnung der Dinge: „Was den Menschen über sich selbst, als einen Teil der Sinnenwelt, erhebt, ist nichts anderes, als die Persönlichkeit, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem ganzen Mechanismus der Natur.“[3])

Das sind also die Prinzipien der Kantischen Ethik und ihre nächsten Schlüsse und Folgerungen. Vor unseren Augen ersteht schliesslich das Ideal einer freien, autonomen, sittlichen Persönlichkeit, die sich ihre Gesetze aus ihrem eigenen vernünftigen Willen schafft. Die tiefe Bedeutung, die Heiligkeit der Persönlichkeit, des persönlichen, individuellen Prinzips — das ist das Resumé des Prinzips, das Kant aufgestellt hat. „Es ist nicht möglich, den Empfindungen,

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 62. K.
2) Kritik der praktischen Vernunft. S. 105—106. K.
3) Metaphysik der Sitten. S. 23. K.

die uns bei der Vertiefung in diese Gedanken notwendig ergreifen, vollständigen Ausdruck zu geben,"[1]) sagt Riehl mit vollem Recht. Es ist unmöglich, die Höhe, auf welche uns das Prinzip Kants erhebt, jenes Gefühl auszudrücken, das sich unserer bemächtigt, wenn wir, auf den äussersten Gipfeln der Werte, die der menschlichen Schöpferkraft im Menschen selbst zugänglich sind, stehend, aus der Ferne, so weit unser Auge reicht, in der reinen, erstarrten Luft der idealen Höhen immer neue und neue kulturelle Werte, Produkte der kulturellen Schöpferkraft, der das höchste Prinzip der Kantischen Ethik Regulativ ist, auftauchen sehen.

Im Bezug auf dieses Prinzip erscheint der kategorische Imperativ nur als eine Formel. Die imperativistische Form, die Formel des ethischen Prinzips waren der Grund, warum Kant des Rigorismus, der Forderung sklavischer Unterwürfigkeit angeklagt wurde. Diesen Weg betrat Schopenhauer und nach ihm auch Nietzsche. Zweifellos hat diese Formel die Epoche der Aufklärung, die Epoche Kant's, beeinflusst; sie trägt im höchsten Grade „historische" Züge an sich und es würde schwer fallen, sie vor dem bekannten Vorwurf des Rigorismus und einer gewissen puritanisch-herben Strenge vollständig zu schützen. Aber erstens ist es nicht möglich, die ganze Ethik Kant's nach ihrer Formel, und nicht nach ihrem „einzigen und höchsten" Grundprinzip, wie Kant selbst die Autonomie des Willens genannt hat, zu charakterisieren. Ferner ist es nicht zulässig, dem ganzen System die Färbung eines Teiles, und zudem nicht grundlegenden Teiles, sondern einer nebensächlichen Form, welche Kant seinem Grundprinzip gegeben hat, zu geben. Indem wir die Form kritisieren, müssen wir das Wesen, den lebensvollen Inhalt des wirksamen Prinzips nicht vergessen. So handeln, wie Nietzsche in diesem Falle es getan hat, heisst vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Und nur auf diese Weise kann man sich erklären, wie aus dem

---

4) Riehl, Einführung in die Philosophie der Gegenwart. S. 198.

aktiven, schöpferischen Prinzip einer autonomen, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, voll Willen und Selbstbetätigung, aus dem Prinzip des sittlich-freien, vernünftigen Wesens, in den Augen Nietzsche's eine Art trockner, prohibitiver, beschränkter, passiver Moral des Kleinbürgertums hervorgehen konnte. Nur indem man das Prinzip, d. h. das eigentliche Wesen und den tiefen Inhalt ignorierte, konnte man die Ethik Kants so kritisieren, wie es Nietzsche getan hat. Welch einen Wert eine solche Kritik objektiv haben kann, versteht sich von selbst. Wenn wir auch zugeben, dass der Formel Kant's, dem kategorischen Imperativ, ein gewisser Charakter des Rigorismus, anhaftet, müssten wir trotzdem sagen, dass auch in diesem Falle alles zu sehr übertrieben scheint. Man muss nicht vergessen, dass Kant die wahre Giltigkeit der sittlichen Maximen, der sittlichen Normen, sozusagen ihren logischen Ursprung erklären wollte. Deshalb konnte er in rein methodischer Absicht häufig völlig bewusst die primären, wesentlichen Züge des ethischen Schaffens, welches er in der vernünftigen Seite des menschlichen Wesens erblickte, vermittelst der Analyse am meisten hervorheben und sie von allen sekundären, unwesentlichen trennen. Vermittelst der Analyse, sagten wir, weil im lebendigen Menschen, in der handelnden, phänomenalen menschlichen Persönlichkeit diese Züge sich durchflechten und verweben und eben durch diese Vereinigung, Verflechtung und Synthese die Gestalt des lebendigen, handelnden Menschen — dieses Produkts der Kultur und ihres Schöpfers — hervorbringen. Eine Parallele hierfür können wir als Erläuterung unseres Gedankens in der Kritik der reinen Vernnnft finden. Was ist denn die wahre, wirkliche Erfahrung anders, als die unbeschränkte und vollständige Durchflechtung und Vereinigung, der real unauflösliche Zusammenhang der aposterioristischen und aprioristischen Elemente, der Elemente der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft. Allein Kant zergliedert, als Methodolog, in der Absicht, die konstitutiven, wesentlichen, die Erkenntnis und die Bedingung ihrer objektiven

Giltigkeit schaffenden Elemente zu erklären, vor unseren Augen den Inhalt der Erkenntnis, scheidet einzelne Elemente aus und zeigt sie uns nach der ihnen in der Erkenntnis zukommenden Bedeutung getrennt. Es muss noch hinzugefügt werden, dass der Grund, warum Kant des Rigorismus, der Forderung sklavischer Unterwürfigkeit angeklagt wurde, darin zu suchen ist, dass er in seiner Ethik die Kategorie des Sollens anführt. Wir haben schon darauf hingewiesen, welche Verwirrung hier vorgeht. Diese Überlegungen mildern und setzen im hohen Grade die Angriffe des Rigorismus Kant's herab. Wir wiederholen nochmals: wenn wir auch diese Eigenschaften in der Kant'schen Formel, in seinen kategorischen Imperativ zugeben, so behaupten wir doch: diese Formel ist ein Produkt ihrer Epoche, welches alle ihre Zeichen an sich trägt, aber sie ist nicht mit dem Prinzip der Ethik verknüpft, und dieses letztere ist eben der wahre Inhalt und der wahre Lebensnerv des ethischen Schaffens.

Uns erübrigt noch, einige Worte darüber hinzuzufügen, wie Nietzsche jene Allgemeingültigkeit, welche das notwendige Kennzeichen der Kantischen Ethik ist, versteht. Nietzsche bezeichnet Kant deshalb als schlechten Psychologen, weil er seiner Meinung nach, verschiedenen Menschen Gleichartigkeit, Identität der Handlung diktiert. Hierin äussert sich auch nach Nietzsche jene Uniformierung, jene Einförmigkeit und der Wunsch, die einzelne menschliche Persönlichkeit abzuflachen, was eine notwendige Bedingung der Ethik, wie sie im Kommandoton zum Ausdruck kommt, ist. Schon Riehl hat darauf hingewiesen, wie Unrecht Nietzsche in dieser Auslegung der Allgemeingültigkeit hatte. Die Allgemeingültigkeit bezieht sich nicht auf die Handlung, sondern auf die Maxime der Handlung, auf das praktische, die Handlung des Menschen bestimmende Gesetz. Riehl sagt: „Eine und dieselbe Maxime aber kann sehr verschiedenen, äusserlich selbst entgegengesetzten Handlungen zu Grunde liegen. Die Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes steht

nicht in Widerspruch mit der Besonderheit der Handlungen. So gelten in der physischen Welt dieselben Fallgesetze, die das Herabsteigen der schweren Körper regeln, für das Aufsteigen der leichten.“ [1]) Freilich müssen wir einwenden, dass Nietzsche aller Wahrscheinlichkeit nach auch diese Formulierung und Auffassung der Allgemeingültigkeit nicht akzeptieren würde, aber von diesem Punkt wird später die Rede sein, da er mit anderen Punkten des Problems, welches den tragischen Denker das ganze Leben beschäftigt hat, in Zusammenhang steht.

Wir haben schon früher bemerkt, dass Nietzsche Kant nicht verstanden hat, und haben uns bemüht, dies in kurzen Zügen nachzuweisen. Nietzsche hat das System Kants in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Bedeutung und Grösse ganz und gar nicht erfasst. Seine persönliche Meinung über Kant und seine Philosophie kann daher für uns nicht den geringsten objektiven Wert haben, weder als Erläuterung für die richtige Autfassung Kant's, noch — was in diesem Moment wichtiger erscheint — als Erläuterung für seine Moralphilosophie und ihren Beziehungen zur Kantischen Ethik. Wir haben versucht, das individuelle Ideal Nietzsche's, in welchem er lebte, an welches er glaubte, und welches er lehrte, klarzulegen. Welches ist die wahre Beziehung dieses individuellen Ideals zu dem, das uns Kant gegeben hat? Unserer Meinung nach ist sie objektiv folgende: Nietzsche ist in seinem Ideal nicht nur nicht Antagonist Kant's, sondern gerade das Gegenteil davon. Indem wir auf unseren früheren Vergleich zurückgreifen, können wir sagen: das Ideal Nietzsche's ist einer jener fernen, schönen Gipfel, welche wir von der Höhe des Prinzips der Kantischen Ethik, von der Sonne dieses Prinzips beleuchtet, erblicken. Der kulturell-ethische Typus, wie in Nietzsche uns entworfen hat, ist einer von jenen kostbaren Inhalten, die für uns modernen Menschen das hohe Prinzip der Ethik der autonomen Persönlichkeit ausfüllen. Das Prinzip Kant's ist das

1) Riehl. Fried Nietzsche, der Künstler und der Denker. S. 110—111.

feste Skelett, das kulturell-ethische Ideal Nietzsche's — das dasselbe bekleidende Fleisch und Blut, welches die schönen blühenden Formen des Lebens und Lebensfreude atmenden Leibes annimmt. Das Prinzip Kant's ist die Form, der sich der ganze reiche Inhalt des individuellen Ideals Nietzsche's zwanglos anpasst. Nietzsche geht weiter als Kant, er durchbricht die Schranken, welche das historische Milieu für Kant errichtet hatte; deshalb ist er moderner und steht in vielen Punkten seiner Lehre unserem modernen Geiste näher. Wir bemerkten von der Formel der Ethik, dass Nietzsche, während er den imperativen Charakter der Kantischen Ethik bekämpft und vernichtet, selbst sie ästhetisiert, sie mit Zügen der Schönheit und Vollendung nach dem Vorbild jenes freien griechischen Ideals, der griechischen Kalokagathie, oder nach Art des Ideals das „uomo universale" der Renaissance ausstattet. Aber das Wesen der Lehre, wiederholen wir nochmals, bleibt dasselbe: Nietzsche ist für uns der grosse Poet, der sein Ideal besingt, er ist ein begeisterter Prophet desselben. Aber dieses Ideal, das Ideal des Menschen als autonomen Schöpfer, hat uns in seiner strengen, gothisch-erhabenen Form der grosse „Lehrer im Ideal" — hat uns Imanuel Kant — gegeben! . . . —

V.

Bisher waren wir bemüht, das individuell-ethische Ideal Nietzsche's — seinen Übermenschen — möglichst vollständig zu schildern.

Aber Nietzsche ist Kulturphilosoph. Es liegt ihm nicht nur daran, das individuelle Ideal zu zeigen, sondern auch daran, ihm eine bestimmte kulturelle Fassung zu geben, auf jene Mittel und Wege hinzuweisen, welche das Ideal seiner Verwirklichung entgegenführen und es der Realität näher bringen. Er legt sich die kulturreformatorische Frage vor: „Wie möchte sich aus ihm (dem Europäer) eine stärkere Art herausheben?"[1] Zu diesem Zwecke schafft er erstens

1) W. W. Bd. XV. S. 422.

die historische Theorie des Wechsels der kulturethischen Typen, die Theorie der sogenannten Herren- und Sklavenmoral und des kulturellen Einflusses beider auf das Leben der Menschheit. Zweitens schafft er, immer bemüht, weiter und tiefer zu greifen, und sogar einige Ähnlichkeit in der kosmischen und biologischen Gesetzmässigkeit aufzustellen, welche ihn in seinen Glauben und in seiner Lehre bestärken könnte, die metaphisisch-voluntaristische Theorie des sogenannten Willens zur Macht, der sowohl die organische, als auch die anorganische Welt beherrscht.

Im Zusammenhang mit diesen Fragen der Begründung und des Strebens nach Verwirklichung des Übermenschen steht auch die weniger weitgehende Frage des *διότι*, welches der „Amoralist" Nietzsche seinem sittlichen Prinzip verleiht. Dieses *διότι* steht natürlich unter dem mächtigen Einfluss der kulturellen und metaphysischen Theorie Nietzsche's und wirkt auch seinerseits auf dieselbe zurück, so dass die Kritik desselben uns gerade in diesem Zusammenhange am bequemsten und richtigsten erscheint. Das soziale Milieu und die theoretische Begründung, die Nietzsche seinem Ideale zu Grunde legt, übten, wie schon bemerkt, auch auf das Ideal selbst ihren Einfluss aus, indem sie demselben sekundäre, ihm selbst fremde Züge verliehen. Wir behaupten somit bei Nietzsche das Primat des individuellen Ideals, in Vergleich mit welchem alle übrigen Theorien nur eine untergeordnete Rolle spielen und glauben, dass zwischen dem individuellen Ideal und dem sozialen Milieu desselben nicht nur keine Harmonie, sondern im Gegenteil, eine völlige Unvereinbarkeit besteht. Diese Unvereinbarkeit lässt sich auf dem Boden des Nietzsche'schen Systems bleibend nachweisen: sie erklärt sich ohne die Hinzunahme irgend welcher objektiver, anderweitiger Kriterien. Gar zu viele fremde Elemente verdunkelten in diesem Sinne das eigentliche Wesen, den wahren Gehalt des individuellen Ideals. Unsere Aufgabe muss es daher sein, danach zu streben, es von den Widersprüchen zu befreien, seinen wahren, notwendigen

Sinn und seinen ganzen sozial-kulturellen Umfang zu erfassen.

Die soziale Theorie Nietzsche's kann man am bequemsten auf historischem Wege kennen lernen, wenn man ihre Umwandlung in seiner Denkweise allmählich verfolgt. Dann wird es uns vollständig klar, auf welche Weise diese soziale Theorie zu Stande gekommen ist, was die Ursache ihres Entstehens und inwiefern sie anfangs mit seinem ethisch-sozialen Ideal verknüpft war.

Nietzsche war früher ein treuer und begeisterter Schüler Schopenhauers, wie wir schon mehrmals angedeutet haben. Deshalb war die erste Form, in welcher sich seine persönliche, hoch individuelle und subjektive Forderung des synthetischen Menschen, des Ideals des Menschen offenbarte, eine Schopenhauerische. Seinem synthetischen Menschen verlieh er die Form des Genies, — hauptsächlich des künstlerischen Genies. Für uns ist übrigens augenblicklich die eingehende Charakteristik dieses Genies nicht von Wichtigkeit. Uns genügt schon die Form allein: das ist dasselbe Ideal des synthetischen Menschen, der leibliche Bruder, der Doppelgänger und Vorläufer des Übermenschen. Diesem Genius zu dienen — darin sah Nietzsche seine Aufgabe.[1]) Der Genius ist der höchste Ausdruck, die höchste Stufe der Kultur und noch mehr: Nietzsche sieht in ihm, auf dem Boden der Schopenhauer'schen Metaphysik stehen bleibend, „die Spitze, den Genius des einen Urseins".[2]) Das Genie — das ist das Ziel des sozialen Schaffens: „es gibt keine höhere Kulturtendenz, als die Vorbereitung und Erziehung des Genius."[3]) Bei der Behandlung der Frage unserer Bildungsanstalten will Nietzsche auch hier alles in den Dienst jener Kulturidee stellen, welche ihm einzig wichtig und notwendig erschien — nämlich der Erziehung jenes Genius. „Also nicht die Bildung der Masse," sagt er,

---

1) W. W. Bd. X. S. 418.
2) W. W. Bd. IX. S. 193.
3) W. W. Bd. IX. S. 141.

„kann unser Ziel sein, sondern Bildung der einzelnen, auserlesenen, für grosse und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen.“[1]) Aber diese Genien, diese Schöpfer arbeiten in der Menschheit selbst, sie schaffen für die gesamte Menschheit und erheben sie. „Die höchsten Einzelnen sind die schöpferischen Menschen, sei es die besten moralischen, oder sonst im grossen Sinne nützlichen, also die reinsten Typen und Verbesserer der Menschheit.“[2]) Überall macht sich ihr Einfluss, ihre schöpferische Kraft bemerkbar. „Im Volke finden wir überall die zurückgelassenen Spuren der durchgegangenen Löwen des Geistes: in Sitte, Recht, Glaube.“[3]) Dieses Ideal Nietzsche's ist zweifellos exklusiv, aber durchaus nicht in dem Sinne, in welchem das Zukunftsideal infolge der sozialen Verhältnisse es ist.

Dieser Genius ist weit entfernt von jeglichem Beigeschmack eines „Herrn“; ihm kann man keinen „Sklaven“ gegenüberstellen. Das ist das reine individuelle Kulturideal. Wir alle müssen bestrebt sein, diesen Genius auf Erden zu verwirklichen, das Geniale auf die Erde herabzubringen und dem Erhabenen und Idealen zu dienen. Wie rührend klingt Nietzsche's Ruf, den er an alles Jugendliche, Energische ergehen lässt, ihm in seinem hohen Bestreben zu helfen. Wie rein erscheint ihm dieser Dienst, der weit entfernt von allen Ehrenbezeugungen und äusseren Erfolgen, aber reich an tiefem, idealem Inhalt ist. In diesem idealistischen Drang zum Erhabenen und Idealen, zur Verkörperung des höchsten, idealen Prinzips im Menschen, in dem Drang voll Andacht, Begeisterung und Heroismus — findet sich nichts, was an die Zukunftstheorie erinnern und gestatten könnte, etwas Ähnliches hieraus zu schliessen. Dazu müsste unbedingt etwas Neues, diesem Ideale Fremdes hinzutreten. Was aber könnte das sein?

---

1) W. W. Bd. IX. S. 357.
2) W. W. Bd X. S. 309—310.
3) W. W. Bd. IX. S. 114.

Nietzsche ist Künstler-Philosoph. Er kann nicht, es ist ihm absolut unmöglich, auf dem Boden des abstrakten Ideals, in dem Reich der abstrakten Begriffe und Beziehungen zu bleiben. Es zieht ihn hin zum Licht, zur lebendigen Natur, zu schönen Formen. Er ist unwillkürlich bestrebt, seinem Ideal eine Bestimmte, konkrete Form, eine bestimmte „Gestalt", wie er sich selbst ausdrückt, zu geben; er ist bestrebt, es lebendig, kraftvoll und farbenreich zu gestalten. Nietzsche erzählt uns, auf welche Weise er sich von seinen alten Idealen losmachte: „Meine Lieblingsform der Losmachung aber war die künstlerische: d. h. ich entwarf ein Bild dessen, was mich bis dahin gefesselt hatte." [1]) Dieses Zugeständnis ist von ausserordentlicher Bedeutung, aber wir können es noch weiter fassen. Nietzsche bemüht sich, nicht nur ein Bild desjenigen Ideales zu entwerfen, von dem er sich schon losgesagt hat, sondern auch desjenigen, das für ihn noch im Zenithe stand, das er anbetete und verehrte. Und die Elemente dieses zum Leben erwachenden Ideals sucht er in der konkreten Wirklichkeit selbst, er sucht nach Analogien für dieses Ideal, er sucht seine zeitlich-räumliche Verkörperung. Die Hauptunterstützung in diesem Streben nach Verkörperung des Ideals, in diesem Suchen nach einer für dasselbe passenden Hülle und Umgebung musste er in der Geschichte finden und fand sie in der Tat in ihr. Er selbst spricht so schön davon: „Alles, was meiner Art ist, in Natur und Geschichte, redet zu mir, lobt mich, treibt mich vorwärts, tröstet mich — das andere höre ich nicht oder vergesse es gleich. Wir sind stets nur in unserer Gesellschaft." [2]) Dem klassischen Philologen Nietzsche stand die griechische Welt natürlich am nächsten, er war mit ihr am besten vertraut. Durch ihre Ästhetik, durch ihre Vollendung, durch ihre hohe künstlerische Schönheit musste sie den Künstler an sich fesseln. Und das erste, was Nietzsche in der Geschichte

1) W. W. Bd. XII. S. 211.
2) W. W. Bd. V. S. 184.

„ansprach“, war Griechenland, es waren die grossen Heroen Griechenlands, die griechische Kultur. Aber das war nicht nur ein Objekt des Genusses, des Studiums, der Bewunderung oder sogar der Verehrung, nein — es war die verkörperte Lehre vom Kultus des Genies; es war die Atmosphäre, in der der Genius leben und sich entwickeln konnte. Aus dieser Welt müssen daher alle Farben für das Bild seines Ideals entlehnt werden. Nietzsche will daher „das hellenische Leben in seinen wichtigsten Erscheinungen als Vorbereitung für die höchsten Äusserungen jener Triebe für die Geburt des Genius erfassen“.[1]) Und noch mehr: die Griechen selbst sind „das Genie unter den Völkern“.[2]) Wenn dem so ist, wenn das höchste Ideal, dem Nietzsche diente, und vor dem er sich beugte, sich so offenbarte und so offenbaren musste, so begreift man, welch eine Bedeutung die Griechen, die griechische Kultur und das griechische Leben für ihn gewinnen mussten. „Das Griechentum,“ sagt er, „hat für uns Wert, wie die Heiligen für die Katholiken.“[3]) Dort ist die wahre Höhe, mit der sich unsere gegenwärtigen historischen Verhältnisse auch nicht einmal vergleichen lassen. Wir sind nur kleine Epigonen. Nietzsche erscheint es, dass wir „angesichts einer solchen Welt, wie die hellenische ist, gar kein Recht zur Existenz haben.“[4])

Die griechische Kultur wird das Ideal Nietzsche's. Kultur — das ist griechische Kultur: so lässt sich sein Verhältnis zu ihr formulieren. Vom Standpunkte dieser Kultur, dieser Welt, in der, nach der Meinung Nietzsche's, sein Ideal sich so vollkommen verkörpern, sich innerhalb einer konkreten Umgebung offenbaren konnte, kritisiert und beurteilt er die Gegenwart, und fordert in diesem Sinne, dass neue Elemente in sie verpflanzt werden. Dieses künst-

---

1) W. W. Bd IX. S. 144.
2) W. W. Bd. X. S. 386. Vgl. auch W. W. Bd. X. S. 390.
3) W. W. Bd. IX. S. 68.
4) W. W. Bd. IX. S. 360. Vgl. auch Bd. X. S. 409.

lerische Streben nach der Erschaffung des Bildes, dieses Jagen nach einem historischen Milieu, brachten an Nietzsche's Ideal die ersten charakteristischen Umwandlungen hervor, die man nicht versteht, wenn man sie nur logisch und nicht auch historisch und psychologisch prüft. Eine künstlerische Schöpfung erfordert Fülle und Vollendung, die eingehende Verarbeitung einzelner Gedanken und der charakteristischen Züge der Umgebung erfordert Treue der Wirklichkeit: nur dann wird sie leben, nur dann wird sie wahrhaft künstlerisch und kein phantastisch angekleideter Mannequin sein. Dem Künstler ist jedes Zeichen, jeder Zug, der seiner Schöpfung Leben verleiht, teuer, wichtig und wesentlich. Das konstitutive im Leben seiner Schöpfung wird durchaus verschieden sein von dem eines abstrakten Begriffes und eines auf Begriffen aufgebauten Ideales. Nietzsche's Ideal, sein Streben und seine Sehnsucht nach dem erhabenen synthetischen Menschen führten ihn in das griechische Leben, wo er die Züge dieser Genialität, die Schönheit der menschlichen Natur entdeckt hatte. Nur dies eine verband sein Ideal mit dieser Umgebung. Als aber die Tatsache dieser künstlerischen Synthese sich vollzogen hatte, begann diese Umgebung, das Ideal zu ergänzen und es mit allen seinen konkreten Zügen auszustatten. An Stelle der logischen Wesentlichkeit trat die künstlerische, die lebendige, die Wahrheit der realen Schöpfung. Die Abstraktion verlor ihre Kraft und neue sonderbare Züge tauchten auf. Die griechische Kultur steht hoch da, weil sie die Entwicklung des Genialen im Volke förderte. So lautet der erste Satz. Aber sie hat ihre konkreten historischen, im Sinne des Ideals vielleicht auch zufälligen Züge, die jedoch für die Schilderung des konkreten Milieus, für die Ergänzung der künstlerischen Schöpfung wesentlich sind. So lautet der Zweite. Die Schlussfolgerung aber versteht sich von selbst. Es müssen demnach alle diese konkreten, historisch-zufälligen Züge in dem auf künstlerische Weise entstandenen Ideal einbegriffen werden.

Die griechische Kultur ist die Kultur weniger sich auf die Masse der Sklaven stützenden Privilegierten.[1]) Aber sie ist mit allem ihrem Zubehör als Schöpferin des Genies die einzig wahre Kultur und „demgemäss müssen wir uns dazu verstehen, als grausam klingende Wahrheit hinzustellen, dass zum Wesen einer Kultur das Sklaventum gehöre: eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Wert des Daseins keinen Zweifel übrig lässt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt".[2]) Dieser Schluss eines intuitiven Denkers tritt uns vollständig naiv, ohne jede logische Begründung, als inappellable Behauptung entgegen. Wir würden umsonst die Antwort auf die Frage „warum?" wünschen und suchen. Dieser Schluss, dieser Zusammenhang zwischen wahrer Kultur und Sklaverei ist das Resultat einer beinahe unter der Schwelle des Bewusstseins stehenden künstlerischen Synthese.[3]) Wenn er sogar auf die seiner künstlerischen Auffassung widersprechende Ansicht stösst, dass gerade die Sklaverei als zufälliges historisches Moment die griechische Kultur zerstört hat, so vermag er es trotzdem nicht, sich von seiner künstlerischen Konzeption loszumachen und leitet auch hieraus entgegengesetzte Schlüsse ab.[4])

Die Griechen sind die Anhänger des agonalen Prinzips, des Prinzips des Streites und Kampfes. „Es ist eine wundervolle, aus dem reinsten Borne des Hellenischen geschöpfte Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet. Nur ein Grieche war im Stande, diese Vorstellung als Fundament einer Kosmodicee zu finden."[5]) Aber nicht nur einer Kosmodicee. Dieser Streit, dieses Agon ist auch die treibende Kraft im gesellschaftlichen

---

1) W. W. Bd. X. S. 389.
2) W. W. Bd. IX. S. 151—152.
3) W. W. Bd. IX. S. 147—148.
4) W. W. Bd. IX. S. 153.
5) W. W. Bd. X. S. 35.

Leben.[1]) Der Kampf auf dem politischen Gebiet führt sogar zur Todfeindschaft, aber auch in dieser Form ist er nur notwendig und wohltuend: „Aus gegenseitiger Todfeindschaft erwächst die griechische Polis und das *αἰὲν ʼαριστεύειν*. Hellenisch und philantropisch waren Gegensätze, obwohl die Alten genug sich geschmeichelt haben."[2])

Dieses Prinzip des Streites, des Kampfes tritt auch mit einer anderen Triebkraft im geistigen Leben des alten Hellas — dem Neid — in enge Berührung. „Der Grieche ist neidisch und empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel, sondern als Wirkung einer wohltätigen Gottheit: welche Kluft des ethischen Urteils zwischen uns und ihm!"[3]) Aber diese Kluft hat nichts zu bedeuten. Dort, in jener Welt, wo das Genie die Bedingungen für seine Entwicklung findet, ist alles wesentlich. Und deshalb „sind vielleicht seine furchtbaren und als unmoralisch geltenden Befähigungen sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität in Regungen, Taten und Werken hervorwachsen kann."[4]) Hier heisst es noch bescheiden „vielleicht". Aber das wird sich bald ändern und seine Behauptungen vollständig apodiktisch werden. Ja, auch jetzt schon muss Nietzsche, vom Standpunkte ausgehend, das die griechische Kultur die günstigste für die Heranbildung der Individualität ist und sie in ihrer Gesamtheit betrachtend, wenn er konsequent sein will, behaupten, dass diese günstigen Bedingungen „doch nicht aus Güte des Volkes, sondern aus dem Kampfe der bösen Triebe"[5]) entspringen. Ebenso verurteilt er, ohne jede Beweisführung, nur auf Grund einfacher Gegenüberstellung mit jenem Milieu, das die Entwicklung der griechischen Kultur und das Erscheinen der griechischen Genien begleitete und nach Nietzsche auch bedingte, auf's

1) W. W. Bd. IX. S. 280.
2) W. W. Bd. X. S. 390—391.
3) W. W. Bd. IX. S. 278. Vgl. auch Bd. IX. S. 276.
4) W. W. Bd. IX. S. 273.
5) W. W. Bd. X S. 384—85.

schärfste das Prinzip der Gleichheit und Einheit der Menschheit. Wenn die Sklaverei ein konstitutives Element in jeder wahren Kultur, in dem kulturellen Aufschwung und der Entwicklung des Individuums ist, so muss die ihm entgegengesetzte Idee, die Idee der Gleichheit, demzufolge zur Verflachung führen; so ist die Schlussfolgerung des intuitiven Philosophen-Künstler.

Unwillkürlich drängt sich der Vergleich mit einen anderen Philosophen-Künstler, mit dem grossen russischen Schriftsteller — Leo Tolstoi — auf, der in allem das reinste Gegenstück zu Nietzsche bildet. Trotzdem diese beiden Menschen in ihren Schlussfolgerungen, Lehren und Anschauungen die strengsten Antipoden sind — es ist überhaupt schwer, sich etwas so sehr Unähnliches und Entgegengesetzes vorzustellen —, so berühren sie sich doch in einem Punkte: beide sind sie philosophierende Künstler-Idealisten. Beide vermögen es nicht, auf der Höhe der abstrakten Darstellung des Ideals zu bleiben, beide suchen unwillkürlich die konkrete Verkörperung desselben, beide streben als begeisterte Kultur-Reformatoren und Propheten darnach, sich ein farbenreiches und künstlerisch-einheitliches soziales Milieu vorzustellen und zu schaffen, und auch Tolstoi stattet das abstrakte Ideal der christlichen Liebe und Brüderlichkeit, in der Absicht es konkret und fassbar zu machen, ebenso wie Nietzsche, mit fremden, zu ihm nicht passenden Zügen aus und seine praktisch-politische und soziale Lehre der Verwerfung jedes gewaltsamen Widerstandes gegen die Übel und einer bestimmten Lebensführung erscheint uns oft unbegreiflich, seltsam und unharmonisch, und scheint in keinem Einklang mit dem wahren Wesen der idealen Lehre von der christlichen Liebe und dem christlichen Heldenmut zu stehen.

Hier in dieser ersten Periode können wir also schon bei Nietzsche in einer völlig unverhüllten, fast naiven Form, die künstlerisch-unbewusste Verschmelzung logisch nicht zusammengehörender, in keinem kausalen Zusammen-

hange stehender Elemente konstatieren: einerseits — das individuelle Ideal, und andererseits — das bestimmte soziale Milieu und die hieraus hervorgehenden neuen Züge des Ideals, als Bedingungen für seine Verwirklichung. Hier liegt also der Ursprung dieser, unserer Meinung, nach verhängnisvoller Vereinigung verschiedenartiger Elemente, welche, sich immer mehr entfaltend, erst später immer neue, quasi wissenschaftliche Begründungen und Erklärungen in sich aufnahmen. Aus alledem geht hervor, dass natürlich alle diese wissenschaftlichen, ethnologischen, kulturellen und methaphysischen Erläuterungen nur für ein schon bestehendes, früher angenommenes Postulat erfunden wurden. Sie sind alle a posteriori entstanden in Bezug auf das Nietzsche'sche intuitive a priori, aus dem heraus er sein Ideal schuf. Und daher tragen sie auch alle Zeichen einer solchen Entstehung und Bedeutung an sich. Einerseits stehen sie oft in solch einem Widerspruch unter einander, schliessen sich so vollständig aus, dass es sogar unmöglich ist, sich ein allgemeines Bild des historischen Prozesses, wie Nietzsche sich ihn vorstellt, zu entwerfen: es ist oft ersichtlich, dass das nur durch Eingebung entstandene Konzeptionen sind, um das einmal anbenommene apriori zu stützen und zu befestigen. Andererseits, wenn man sie bis zu Ende durchführt und dem Ideale selbst gegenüberhält, statt seiner Verwirklichung und Erleuterung zu dienen, in Widerspruch zu ihm, sie beginnen sein ideales Wesen zu verneinen und zu vernichten. Alles das werden wir bemüht sein an der weiteren Entwicklung und Umgestaltung, welche dieser Keim der sozialen Philosophie Nietzsche's, von welchem soeben die Rede war, durchgemacht hat, zu zeigen.

Die alte Vorstellung von der Form der höchsten Kultur und ihren Bedingungen, die, wie wir sahen, so schnell und einfach geschaffen wurde, behielt Nietzsche sein ganzes Leben lang bei; sie trat im Laufe der Zeit nur noch deutlicher hervor. Die Kultur geniessen, die Kultur schaffen, können nur wenige, nur die „Spitzen“. Deshalb heisst es:

„Eine hohe Kultur ist eine Pyramide: sie kann nur auf einem breiten Boden stehen, sie hat zu allererst eine stark und gesund konsolidierte Mittelmässigkeit zur Voraussetzung.“ [1]) „Das neue Problem,“ sagt er am anderen Orte, „besteht darin, ob nicht ein Teil der Menschheit auf Kosten des anderen zu einer höheren Rasse zu erziehen ist.“ [2]) Und dieser Teil der Menschheit, der für die Erziehung des anderen geopfert werden muss, muss in dieser spätesten und letzten Periode wieder zum Sklaven werden. [3]) Die Sklaverei, die Unterjochung, die untergeordnete Stellung des einen Teils der Menschheit ist in seinen Gedanken unauflöslich mit der Erhöhung des menschlichen Typus verknüpft. [4]) Dieser höhere Teil der Menschheit lebt nur für seine eigenen Zwecke, ohne die Basis, auf der er steht, und die „niedrigere“ Menschheit zu beachten. [5]) Das mag vielleicht unbarmherzig und grausam klingen, aber der durchaus ehrliche und furchtlose Denker Nietzsche, der sein Ideal über alles liebt und auf verhängnisvolle Weise seine individuell-soziale Synthese geschaffen hat, führt seinen Gedanken auch zu Ende. Möge es grausam klingen, aber „fast alles, was wir „höhere Kultur“ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit — dies ist mein Satz.“ [6])

So müssen sich notwendigerweise zwei „Kasten“, zwei Klassen von Menschen — Herren und Sklaven — entwickeln. Die Herren sind die Schöpfer einer neuen, höheren Kultur; die Sklaven — die notwendige Bedingung, der Boden, aus welchem die Herren hervorwachsen, und den menschlichen Typus können nur die Herren, die Aristokraten erhöhen. [7]) Dank dieser beständigen und notwendigen

1) W. W. Bd. VIII. S. 303.
2) W. W. Bd. XII. S. 121.
3) W. W. Bd. VII. S. 198.
4) W. W. Bd. V. S. 335.
5) W. W. Bd. XV. S. 127.
6) W. W. Bd. VII. S. 186.
7) W. W. Bd. VII. S. 235.

Teilung bilden sich zwischen diesen beiden Typen eine Distanz, „Rangordnung“ und „Pathos der Distanz“, das Gefühl eines kolossalen Unterschiedes einer gewaltigen Überlegenheit der Herren und Aristokraten heraus. Dieses Pathos ist nicht nur verständlich und natürlich, sondern auch notwendig; seine Erhaltung ist die Garantie für die zukünftige Entwicklung der Kultur.[1]) Das Gefühl der Rangordnung nistet sich mehr und mehr im Menschen ein und wird instinktiv. „Es gibt einen Instinkt für den Rang,“ sagt Nietzsche, „welcher, mehr als alles, schon das Anzeichen eines hohen Ranges ist.“[2])

Solch ein Unterschied der Stellung, der Funktionen, der Bestimmung zweier verschiedener Typen, das Bestehen von Rangordnung und Pathos der Distanz zwischen beiden, führt natürlich zu verschiedenen Massstäben in der Beurteilung des einen oder anderen von ihnen. Nietzsche stellt daher die Forderung auf: „Man soll den solitären Typus nicht abschätzen nach dem herdenhaften und den herdenhaften, nicht nach dem solitären.“[3]) Er schliesst durchaus folgerichtig aus dem Vorhergegangenen, „dass, was dem einen billig ist, durchaus noch nicht dem anderen billig sein kann, dass die Forderung einer Moral für alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich zwischen Moral und Moral gibt.“[4]) Und so zwingt uns der Unterschied in Rang, Stand, Stellung und Aufgaben der Menschen, nach Nietzsche, ihre Lebensregel anders zu konstruieren, für sie eine andere Moral zu haben. Nietzsche hat zwei solcher Typen aufgestellt. Somit folgern wir, dass auch zwei Haupttypen der Moral zu unterscheiden sein müssen. So lautet auch in der Tat Nietzsche's Meinung: „Es gibt,“ sagt er, „Herrenmoral und Sklavenmoral.“[5])

1) W. W. Bd. XIII. S. 170. Vgl. auch Bd. VII S. 235.
2) W. W. Bd. XII. S. 249.
3) W. W. Bd. XV. S. 425.
4) W. W. Bd. VII. S. 185. Vgl. auch Bd. VII. S. 175.
5) W. W. Bd. VII. S. 239.

Wir gelangen auf diese Weise ohne jede eingehende historische Forschung zu dem Satz von der Doppelmoral. Dieser Satz wird sozusagen a priori aus jener direkten historisch-kulturellen, intuitiven Synthese abgeleitet. Wir glauben, dass auch Nietzsche eher diesen Weg der Intuition, als den Weg der Forschung eingeschlagen hat. Diese Konzeption wurde von ihm auch in der spätesten, dritten Periode künstlerisch postuliert und alle historischen Reflexe und Theorien erscheinen zu diesem Postulat nur hinzugedichtet. Nietzsche liess sich hierin hauptsächlich nicht durch irgendwelche theoretischen Gründe leiten, strebte nicht nach der historischen Forschung an und für sich, sondern wurde immer von derselben mächtigen Leidenschaft des kulturethischen Reformators und Propheten beseelt. Das Problem lockte und fesselte ihn deshalb so sehr, weil es für ihn einen tragischen Zug an sich hatte. Indem wir ein Bild von dem negativen Helden der Nietzsche'schen Sozialphilosophie entwarfen, nannten wir Nietzsche einen grossen Satyriker und Ankläger der Gegenwart. Das Selbstzufriedene, Unpersönliche, Genussgierige geisselte er auf unbarmherzige, aber durchaus gerechte Weise in seinen Sarkasmen. Die Verflachung der Menschen — das ist es, was ihn mit Entsetzen und Abscheu erfüllte und das er im Namen seines Ideals einer ausgeprägten menschlichen Persönlichkeit bekämpfte. In demselben zeitgenössischen Milieu beobachtete er auch eine andere Strömung, die Strömung der Demokratisierung der Gesellschaft und die Forderung der Gleichheit der Rechte. Und so schien es ihm, als ob jene positive Synthese der ausgeprägten Persönlichkeit des Helden, des Übermenschen und einer Gesellschaft, welche mit dem Prinzip der Rangordnung, dem Pathos der Distanz übersättigt ist, diese Synthese, welche er früher aufgestellt hatte durch eine andere — negative, dem zeitgenössischen Milieu entnommene, intuitive Synthese, erfolgreich sich ergänzt und noch mehr sich befestigt. Und diese letzte ist die Verflachung der Persönlichkeit, ihre Abgeschmacktheit, plus

Demokratisierung der Gesellschaft und die Forderung gleicher Rechte. Und auch hier werden diese beiden Faktoren ohne Beweise in einen kausalen Zusammenhang gebracht, und so erhalten wir einen neuen, das frühere ergänzenden Satz: mit der Demokratisierung der Gesellschaft verflacht die Persönlichkeit, wird unbedeutend und banal. „Wir, die wir eines anderen Glaubens sind, wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfallsform der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungsform des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werterniedrigung: wohin müssen wir mit unseren Hoffnungen greifen?“ [1]) fragt Nietzsche. Die Antwort ist aus dem Vorangegangenen klar: man muss sich seinem Ideal, und, um es zu realisieren, dem Milieu zuwenden, in dem es sich frei entfalten konnte. Wenn damals, in jener stolzen Gesellschaft, die Herren als notwendige Bedingung ihrer Existenz alle diese Rangordnungen und gesellschaftlichen Distanzen aufstellten, wer bringt also dann die zeitgenössische Gesellschaft zur Demokratisierung und Ausgleichung? Zweifellos die Sklaven. Die Sklaven erscheinen jetzt als Sieger. Ihre Moral, die der stolzen Herrenmoral entgegengesetzt sein muss, fordert Gleichheit, ihr moralischer Instinkt geht dahin, ihnen aus ihrer unterjochten Stellung herauszuhelfen. Über diesen Sieg der Sklaven in Europa spricht Nietzsche folgendermassen: „Das Gleiche gilt beinahe für ganz Europa: im Wesentlichen hat die unterworfene Rasse schliesslich daselbst wieder die Oberhand bekommen in Farbe, Kürze des Schädels, vielleicht sogar in den intellektuellen und sozialen Instinkten.“ [2]) Jetzt wird auch die Verflachung der Menschen, ihre Banalität und Verschwommenheit verständlich: das sind doch alle Sklaven, Nachkommen der Sklaven, sie sind jetzt die Tonangeber, schaffen die zeitgenössischen Ideale und Lehren; überall herrscht jetzt die sklavische Herde. [3])

---

1) W. W. Bd. VII. S. 137.
2) W. W. Bd. VII. S. 309.
3) W. W. Bd. VII. S. 135.

Die Aufgabe und Rolle unseres Philosophen dehnt sich aus, das Problem wird tragisch, wie wir schon bemerkt haben. Nietzsche ist schon nicht mehr Satyriker, nicht mehr Kritiker der zeitgenössischen Kultur, die Geissel seiner Laster, wie wir ihn uns vorgestellt haben, nein — da die ganze Gegenwart in allen seinen Äusserungen durch diese Sklavenmoral vergiftet und völlig in der schöpferischen Kraft der Sklaven gipfelt, so ist ein sozialer Umbau nicht nur des konkret existierenden, sondern aller modernen Ideale, des ganzen modernen moralischen Schaffens notwendig. Der Satyriker wächst zum Propheten heran, der nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch alle ideale Werte umwertet, zum Zerstörer der ganzen europäischen Moral - dieses Produkts der Sklaven. Die Lehre von der Gleichheit, die Moral der Gleichheit ist verderblich. „Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen — solche Menschen haben mit ihrem „Gleich vor Gott" bisher über dem Schicksale Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer." [1]) Das Christentum, als herrschende Religion, hat auch zu dem gleichen Prozess der Verflachung beigetragen. Auch dieses predigt Gleichheit und ist demnach auch nicht das Produkt der religiösen schöpferischen Kraft der Herren, dieser stolzen Prediger der Rangordnung, sondern der schwachen Sklaven. Und so entbrennt im Namen des Ideals, im Namen der Herausbildung des leuchtenden und erhabenen Typus des synthetischen Menschen, des Übermenschen, den Nietzsche zufällig mit einer bestimmten historischen Umgebung in Zusammenhang gebracht hat, ein unerbittlicher Kampf mit allen gesellschaftlichen, ethischen, kulturellen und religiösen Idealen der Gegenwart. Das Problem der Herren- und Sklavenmoral bildet hierbei den Mittelpunkt, da es als historisch-theoretische

1) W. W. Bd. VII. S. 90.



Basis für diesen Kampf dienen muss. Im Zusammenhang mit diesem Problem, zu seiner Beleuchtung und zur Feststellung seines wahren Wertes für das Ideal selbst, müssen wir es jetzt nach zwei Richtungen hin betrachten. Erstens: auf welche Weise die Herren- und Sklavenmoral entstanden ist und wie im Einzelnen die Grundzüge der einen und der anderen beschaffen sind, zweitens: auf welche Weise in letzter Linie die Moral der Sklaven über die Moral der Herren den Sieg davongetragen hat.

Die Entwicklung der beiden Typen der Moral hat den Zusammenstoss zweier Völker und die Unterwerfung des einen Volkes durch das andere zur Voraussetzung. Die tatsächliche Unterjochung liegt demnach der Entstehung jeder Sklaven- und Herrenmoral zu Grunde. Ihre Bedingung — die aristokratische Gesellschaft — ist nur auf diesem Wege der Unterwerfung zu erreichen. „Man darf sich über die Entstehungsgeschichte einer aristokratischen Gesellschaft (also der Voraussetzung jener Erhöhung des Typus „Mensch") keinen humanitären Täuschungen hingeben. Die Wahrheit ist hart. Sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Kultur auf Erden angefangen hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verstande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Machtbegierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen oder auf alte, mürbe Kulturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbnis verflackerte. Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbarenkaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der psychischen Art, sondern in der seelischen, — es waren die ganzeren Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel mitbedeutet als „die ganzeren Bestien")." [1]) So weit die Geschichte. Die Sklaven und Herren, im wahrsten und unanfechtbaren Sinne des Wortes, waren die unumgänglichste Bedingung der Ent-

1) W. W. Bd. VII. S. 235—236.

wicklung. Noch mehr: diese nach Nietzsche's Meinung unumgängliche, historische Bedingung ist durchaus nicht zufällig. Sie ist nicht nur ein Faktor, der vielleicht zu solchen Resultaten dank einer bestimmten historischen Konstellation der Kräfte geführt hat; sie ist als solche die notwendige Ursache, unabhängige von Zeit und historischer Umgebung, die sich folglich auch auf die Zukunft erstreckt.[1])

Auf welcher Weise entwickeln sich aus dieser Wechselwirkung zweier sozialer Typen selbständige, eigenartige „Tafeln" der Werte? Den Anfang dieser Schöpfung moralischer Werte musste natürlich der am meisten aktive tatkräftige Teil der Gesellschaft — die Herren — machen. Sie waren die eigentlichen, wahren Schöpfer, die einer bestimmten Eigenschaft oder „Tugend" einen bestimmten Rang unmittelbar aus sich selbst heraus verliehen. Sie sind die „Wertsetzenden" im wahren Sinne des Wortes, Wertsetzende *κατ' ἐξοχήν*. Ihre Moral trägt deshalb auch den Stempel der ihnen eigenen Aktivität, Tatkraft und Stolzes. Das moralische Schaffen der Herren und der herrschenden Kasten beginnt auch damit, dass sie sich und die ihnen gleichen vor den übrigen, den Sklaven, unterscheiden. Diese Unterscheidung lässt auch eine andere moralische Wertbestimmung hervorgehen.[2]) Dabei nannten sie ihre Eigenschaften, ihre Aufführung, ihre Beziehung zu Welt und Menschen — gut und das Entgegengesetzte — schlecht.[3]) Zuerst wandten sie ihre Wertschätzung nur auf die Menschen und dann auch auf ihre Handlungen an. In den Begriff „gut" legten sie alles das hinein, was ihnen an sich selbst am teuersten war und sie am meisten von den ihnen fremden, verachteten Unterdrückten unterschied und trennte. Somit wurde „gut" gleich „edel", und als ihm entgegengesetzt entstand der Begriff „schlecht" gleich „gemein";[4]) an anderer Stelle sagt

1) W. W. Bd. XV. S. 425.
2) W. W. Bd. XIII. S. 150. Vgl. auch Bd. XIII. S. 114.
3) W. W. Bd. VII. S. 303.
4) W. W. Bd. XIII S. 150.

Nietzsche, dass in der Herrenmoral „der Gegensatz „gut“ und „schlecht“ soviel bedeutet, wie „vornehm“ und „verächtlich“.[1])

Mit dieser Vornehmheit ist in der Moral und im Typus selbst, als dessen Rechtfertigung sie dient, Mut, Tapferkeit, Kraft und Kühnheit verbunden. Dieses Raubtier, das sich einen anderen Stamm unterwarf und ihn zu Sklaven machte, ist ein stolzes, starkes, mächtiges Wesen. Sein ganzes Leben, und folglich auch seine Moral, ist auf Selbstbehauptung, auf der unbeschränkten Durchführung seines Herrscherwillens aufgebaut. Alles andere erscheint ihm lächerlich und unverständlich, da es seiner Natur, der ganzen Anlage seines Charakters widerspricht. Es ist klar, welche seine Beziehung zur Moral des Mitleids und der Selbstentäusserung sein kann. „Vornehme und Tapfere, welche so denken, sind am entferntesten von jener Moral, welche gerade im Mitleiden oder im Handeln für Andere oder im désintéressement das Abzeichen des Moralischen sieht; der Glaube an sich selbst, eine Grundfeindschaft und Ironie gegen „Selbstlosigkeit“ gehört ebenso bestimmt zur vornehmen Moral, wie eine leichte Geringschätzung und Vorsicht vor den Mitgefühlen und „dem warmen Herzen.“[2]) Diese Verachtung der herrschenden Kaste für die Moral des Mitleids führt zum entgegengesetzten Verhalten zu den Menschen. Zu Leuten, die nicht ihres Standes und ihrer Herkunft sind, sind sie grausam, schonungslos und kennen das Gefühl der Achtung und Dankbarkeit nicht. Nur im Rahmen ihrer Kaste sind sie ganz andere Menschen, in ihren Beziehungen zu Ebenbürtigen stehen sie im Widerspruch zu sich selbst inbetreff des Verhaltens den Sklaven gegenüber. „Und dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten

1) W. W. Bd. VII. S. 239.
2) W. W. Bd. VII. S. 241.

zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen — sie sind nach aussen hin, dort, wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere." [1]) Und dieses „Aussen" beginnt für die „Herren" Nietzsche's, welche nicht besser, als losgelassene Raubtiere waren, gerade dort, wo das Sklaventum, der unterworfene Volksstamm beginnt. Für den freien Feind, für den gleichen und „edlen" Gegner hegen sie dennoch Achtung, wie Nietzsche meint; sie sind von einer Art von ritterlichen Gefühlen für ihn beseelt; hier aber, im Bezug auf ihr menschliches Eigentum, ist ihnen alles gestattet. Aber gerade aus der Wechselbeziehung, aus dem Gegensatz zwischen Herren und Sklaven sind die moralischen Wertschätzungen der herrschenden Kaste entstanden. Deshalb trägt ihre Moral auch einerseits den Charakter der Kraft und des Mutes und andererseits den der Grausamkeit und Unmenschlichkeit an sich; Rangordnung vor allem in ihr und für sie! Nietzsche, der bei seiner „intellektuellen Rechtschaffenheit" auch hier seinen Gedanken bis zu diesem grausamen Ende führt, tritt vor ihm nicht zurück. Wenn das einmal die notwendige Bedingung für den Aufschwung des menschlichen Typus und der Kultur ist, möge es so sein. Man muss nur den ganzen Reichtum der Entwicklung verstehen, der gerade im Bösen verborgen liegt. [2]) Jenes historisch-kulturelle Bild, das er sich entwarf, um die Entstehung dieser beiden Typen der Moral zu erklären, hält ihn so sehr gefangen, dass er nach seiner Gewohnheit alle seine Eigenschaften überhaupt als Bedingung der Möglichkeit des Hervorgehens seines kulturellen Ideals hinstellt. Das Böse, das Grausame wird für ihn zur Notwendigkeit. [3])

In der aristokratischen Gesellschaft der Herrschenden ist alles vom Kastengeist der Achtung des Alters, von einem

---

1) W. W. Bd. VII. S. 321.
2) W. W. Bd. VII. S. 127.
3) W. W. Bd. XII. S. 86. Vgl. auch Bd. VII. S. 65.

gewissen Konservatismus und Verehrung der Vorfahren und ihrer Bestimmungen durchdrungen. Dieser selbe Zug ging auch auf die Moral über.[1]) Dieser Kastengeist kommt auch in den übrigen Beziehungen des Lebens zum Ausdruck. Ungeachtet der Feinheit und der Zuvorkommenheit in dem Verhalten zu ihresgleichen, haben diese Herren auch hier alles geregelt, alles in bestimmte Rahmen geschlossen und auch hier eine eigenartige Rangordnung aufgestellt, welche sie ebenso streng und hartnäckig durchführen. „Jede aristokratische Moral ist unduldsam, in der Erziehung der Jugend, in der Verfügung über die Weiber, in den Ehesitten, im Verhältnisse von Alt und Jung, in den Strafgesetzen (welche allein die Abartenden ins Auge fassen): — sie rechnet die Unduldsamkeit selbst unter die Tugenden, unter dem Namen „Gerechtigkeit“.“[2]) Die ganze Auffassung der Doppelmoral und die Notwendigkeit der Sklaverei für die Kultur war, wie schon bemerkt, Nietzsche von der griechischen Welt inspiriert worden. Auch in der feineren Ausarbeitung bleibt er seiner Sympathie treu; auch hier nimmt er oft als zur Illustration zum griechischen Leben seine Zuflucht. Dieselbe Regelung, dieselbe Unduldsamkeit beherrschten auch das griechische Leben.[3])

Aber der Herrentypus ist nicht nur seiner Herkunft nach edel: neben den Zügen des Mutes und grosser Tatkraft trägt er auch Züge der Vornehmheit an sich. Sie äussern sich unter anderm auch in der Fähigkeit, kleine Beleidigungen und Widerwärtigkeiten zu vergessen, den Feind zu ignorieren, über alle Streitigkeiten erhaben zu sein. Diese Züge übertrugen die Herren und mussten sie auch auf ihre Moral übertragen, da sie nur die Wiederspiegelung ihres wahren Wesens bildet.[4])

---

1) W. W. Bd. VII. S. 241.

2) W. W. Bd. VII. S. 246.

3) W. W. Bd. XIII. S. 326.

4) W. W. Bd. VII. S. 320.

Das ist dieses Ideal, dieser moralische Kodex „der Herren“, der Abdruck ihrer eigenen Natur: Schöpferkraft, Macht, Mut, das Streben, ihr Abbild der äusseren Wirklichkeit aufzudrücken, Edelmut und gleichzeitig Grausamkeit, engherziges Nichtverstehen des anderen, zur Kaste der Herrscher nicht gehörenden Menschen, das an Grausamkeit und Gewalt grenzt, enge Abgeschlossenheit an Sitten und Gebräuchen der Kaste, strenge, fast militärische Dressur der heranwachsenden Generation und verächtliche Behandlung der Frauen, als eines schwächeren und niederen Wesens. Man hat das Gefühl, als ob man in der Tat nach Griechenland, und nicht mal nach Athen, sondern nach dem weit strengeren Sparta mit seiner militärischen Ordnung und seiner strengen Regelung versetzt sei. Aber alle diese Züge sind notwendig und alle ohne Ausnahme gut, alle müssen existieren, da sie alle, und nur sie den menschlichen Typus erhöhen und die Kultur und das kulturelle Schaffen fördern: so spricht Nietzsche.

„Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selbst herauswächst, sagt die Sklavenmoral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst“: und dies ist ihre schöpferische Tat.“[1]) Das moralische Schaffen der Sklaven beginnt mit der Verneinung. Gedrückt und verachtet von ihren Unterwerfern, schaffen sie vor allen Dingen einen negativen, moralischen Wert und übertragen denselben auch auf ihre Unterjocher. Sie nennen diese „böse“ und im Gegensatz dazu sich selbst, ihre Eigenschaften, ihre Besonderheiten — „gut“. Aber der Unterschied dieses „gut“ der Herren und Sklaven ist ungeheuer gross, wie auch der Unterschied der ihnen entgegengesetzten Begriffe „schlecht“ und „böse“. „Dies „schlecht“ vornehmen Ursprungs und jenes „böse“ aus dem Braukessel des ungesättigten Hasses — das erste eine Nachschöpfung, ein Nebenher, eine Komplementärfarbe, das zweite dagegen das Original, der Anfang,

1) W. W. Bd. VII. S. 317.

die eigentliche Tat in der Konzeption einer Sklavenmoral —, wie verschieden stehen die beiden scheinbar demselben Begriff „gut“ entgegengestellten Worte „schlecht“ und „böse“ da!“ [1]) sagt Nietzsche. „Der Blick des Sklaven“ ist voll Hass, Misstrauen auf die Tugenden der Unterjocher, auf das, was sie „gut“ finden, was sie hochachten, gerichtet. Der Sklave selbst leidet und wird gehetzt, deshalb nennt er alle Eigenschaften, welche ihm gestatten, seine Leiden zu ertragen, und sich unter dem Einfluss seiner niedrigen, unterjochten Lage herausgebildet haben, „gut“: „hier kommt das Mitleiden, die gefällige, hilfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren, — denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklavenmoral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral.“ [2])

Der Sklave muss sein wahres Gefühl verbergen, sich verstellen, seinen Herrn mit List umgehen, sich erniedrigen. Diese Züge übertragen sich auch auf die Seele des Menschen und einige von ihnen auch auf die Moral der Sklaven, welche ihre Seelen eben idealisiert. [3])

Am meisten empört sich der Sklave über die „edlen“ Herren deshalb, weil ihre Anschauung offenbar das Leiden verneint. Diese „Attitüde der aristokratischen Moral“, welche in der „Skepsis gegen das Leiden“ [4]) ihren Ausdruck findet, ist ihm am schmerzlichsten. Diese Unglücklichen, Gedrückten, Leidenden sind auch die Schöpfer unserer modernen Moral, in der demnach auch, nach Nietzsche's Anschauung, diese Züge des Niedergedrücktseins, der Ohnmacht und des Leidens sich wiederspiegeln müssen. [5]) Die Moral der Sklaven und ihrer geistigen Nachkommen ist die Apologie

1) W. W. Bd. VII. S. 321.
2) Ibid. S. 242.
3) W. W. Bd. VII. S. 319.
4) Ibid. S. 72.
5) Bd. XIII. S. 203.

ihrer Lage; sie erklärt ihre Leiden, verleiht ihnen einen besonderen Sinn und idealisiert sie. Sie ist von den Elementen dieses Leidens überfüllt und führt ihrerseits, dank diesem Umstande, zur Dekadenz. Dieser Charakter der Moral, die, ebenso wie auch alle ihre Begriffe und Lehren, von den Gefühlen einer kranken, leidenden Seele durchdrungen ist, drückt auch ihnen ihren Stempel auf. Diese Ansicht bemüht sich Nietzsche an solchen Begriffen, wie Schuld, schlechtes Gewissen und dem Kardinalbegriff der christlichen Moral — Sünde, nachzuweisen.

Auf welche Weise entstand das schlechte Gewissen? Durchaus nicht auf dem Wege der Entartung des guten Gewissen, sagt Nietzsche. Diese Begriffe sind vollständig verschieden und haben nichts gemeinsames mit einander. Gutes Gewissen — dieses Gefühl ist nur den Herren, den Menschen mit starkem Willen, über den sie nach Willkür verfügen können, nur den Menschen, die „versprechen dürfen", eigen. Sie sind stolz auf dieses Gefühl und kultivieren es. Es verleiht auch Pathos der Distanz, hebt hervor und zeichnet aus.[1]) Um das Wesen und den Ursprung des bösen Gewissens zu verstehen, müssen wir uns in ganz andere, von den souveränen Menschen und ihrem souveränen „Gewissen" weit entlegene Tiefen versenken. Wir müssen zu dem soeben unterworfenen, zu Sklaven gemachten, jungen Urstamme gehen. Früher war er frei wie jedes beliebige Tier, er konnte sich frei nach aussen entfalten, alle seine Instinkte, seinen Hass, seine angeborene Grausamkeit, seine Lust am Verfolgen, Zerstören, Vernichten, am Kampf, am Siege und ewigem Wechsel des Lebens offenbaren. Jetzt ist jede freie Entfaltung seiner selbst unmöglich. Der Stamm ist unterworfen und in den grausamen, strengen und unerbittlichen Rahmen des einförmigen Lebens eines Lasttieres hineingezwängt; er ist nach aussen hin entkräftet und entwaffnet, aber alle diese Instinkte sind jetzt nach innen gerichtet, sie beginnen ihre Träger zu peinigen, zu quälen

1) W. W. Bd. VII. S. 347.

und eine Spaltung in ihnen hervorzurufen „und das ist," so meint Nietzsche, „der Ursprung des schlechten Gewissens."[1]) Die Unterwerfung des bis dahin freien Stammes hat ein „ungeheures Quantum der Freiheit aus der Welt" geschaffen. Sie hat die Freiheit, den Instinkt der Freiheit, gewaltsam latent gemacht. Und dieser nach innen gerichtete Instinkt der Freiheit ist eben das schlechte Gewissen. Latent ist er nur nach aussen. Nach innen dagegen ist er wirksam, er baut sich seine Ideale, seine sklavischen Werte. Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung — alle diese unegoistischen Werte sind das Produkt des Instinktes der nach aussen unterdrückten Freiheit, der nach innen gerichteten Grausamkeit des Urtiers. . . .

Der Begriff Schuld ist aus einem ganz anderen Gebiet, aus dem ökonomisch-juridischen, aus privatrechtlichen Verhältnissen in die Lehren der Moral herübergenommen: „Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung, hat seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner."[2]) Welche Metamorphose musste dieses Gefühl durchmachen, um in das Reich der Moral zu gelangen und die besonderen Kennzeichen, die nur für die Moral der Unterdrückten und Sklaven charakteristisch sind, in sich aufnehmen? Dieses Verhältnis verwandelt sich anfangs aus dem juristischen, aus dem Verhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner „in das Verhältnis der Gegenwärtigen zu ihren Vorfahren".[3]) Der Urmensch schrieb seine Erfolge nicht sich selbst, sondern seinen guten Schutzgeistern, zu, zu denen er vor allen Dingen seine verstorbene Vorfahren rechnet, die auch im Jenseits für ihn zu sorgen und sich für ihn zu interessieren fortfahren. Aber diese Sorgfalt musste ihnen durch einen bestimmten Kultus, durch be-

---

1) W. W. Bd. VII. S. 380.

2) W. W. Bd. VII. S. 360.

3) W. W. Bd. VII. S. 385.

stimmte Opfer und Verehrung vergolten werden. Der Nachfolger war ein Schuldner seiner Vorfahren. Er musste sie für ihren Schutz entschädigen, damit sie sich noch ferner seinem Geschlecht gnädig erwiesen und es beschützten und ihre Gnade sich nicht in Zorn und schwere Strafe verwandele. Je mächtiger das Geschlecht wurde, je grösser seine Erfolge und Eroberungen waren, desto mächtiger wurden auch in seinen Augen seine Vorfahren und die von ihm verehrten, guten Genien, desto höher und unerreichbarer erschienen sie ihm, desto grössere Opfer forderten sie und desto stärker ward das Gefühl der Schuld ihnen gegenüber. Das Resultat dieser Entwicklung des Ahnenkultus war einerseits die Erhebung der Ahnen zur Gottheit oder zu Göttern und andererseits im Verein mit der Erhebung in das Reich der Wolken mit dieser Absolutmachung der guten Genien auch eine entsprechende Zunahme des Gefühls, der auf den Schultern des Nachkommens lastenden Schuld. Sie musste schliesslich zu solch einer Grösse heranwachsen, dass der Gedanke an ihre Vergeltung durch irgend ein menschliches Äquivalent unmöglich und gotteslästerlich erscheinen musste: die Schuld ward eine ewige, notwendige Begleiterin, eine unumgängliche Form der Beziehungen des Menschen zur Gottheit. Aber das ist noch nicht alles. Dieser Begriff macht seine letzte verhängnisvollste Metamorphose durch, und diese Metamorphose vollzieht eine der für Nietzsche verhasstesten Persönlichkeiten in der Geschichte — der Priester.

Der Priester ist auch ein leidender Mensch, mit sklavischen Instinkten und Glauben, aber er ist von starkem Willen beseelt und versteht es, zu beeinflussen und zu befehlen. Er verleiht allen, durch das Ressentiment der Sklaven geschaffenen Werten eine vollendete, raffinierte, theologisch-moralische Form. Diese theologisch gefärbte Moral ist eben die Moral, welche in hohem Masse, nach Nietzsche's Meinung, für das moderne Europa Gültigkeit hat. Dieser asketische Priester, welcher als Asket offenbar das Leben verneint, „gehört in der Tat zu den ganz grossen konservierenden

und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens".[1]) Er schafft Lebensbedingungen, welche die Leidenden und Kranken unterstützen, er verschreibt ihnen eine Art von Diät, welche sie noch am Leben erhält, aber dabei ist er doch kein wahrer und radikaler Arzt; das liegt auch nicht in seinem Interesse. Ihm liegt es daran, seine Herde dem Leben zu erhalten, aber ihm seine krankhafte Anlage zu lassen, denn nur sie ist die Existenzbedingung des asketischen Priesters, nur bei ihrem Bestehen hat seine Tätigkeit ihr raison d'etre. Deshalb, „indem er den Schmerz stillt, den die Wunde macht, vergiftet er zugleich die Wunde — darauf vor allem nämlich versteht er sich, dieser Zauberer und Raubtierbändiger, in dessen Umkreis alles Gesunde notwendig krank und alles Kranke notwendig zahm wird".[2]) Und das Hauptgift ist seine theologisch-moralische Glaubenslehre und ihr Kardinalbegriff — die Sünde. Sünde ist eben die weitere Entwicklung des schlechten Gewissens und des Gefühls der Schuld. Sie beide verknüpft der asketische Priester durch ein theologisches Band. Und dieses durch ein schlechtes Gewissen beladene Bewusstsein der Schuld gegen den Gott verleiht das Gefühl einer grenzenlosen, unsühnbaren Schuld und Sünde vor Gott. Diese „Umdeutung des tierischen „schlechten Gewissens" ist bisher das grösste Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen".[3]) Die Herde wurde dank diesem Umstande vollständig erobert und unterjocht. Der Priester triumphierte. „Alles diente fürderhin dem Siege seines Ideales, des asketischen Ideales."[4]) Der Mensch ändert seine Natur infolge dieser Beziehungen, infolge dieser besonderen Einwirkungen. Einige würden vielleicht diese Veränderung als Verbesserung bezeichnen wollen. Nietzsche will dem nicht widersprechen. Er will nur erklären, was diese Verbesserung bedeutet. „Verbessert

---

1) W. W. Bd. VII. S. 431.
2) W. W. Bd. VII. S 438.
3) Ibid. S. 457.
4) W. W. Bd. VII. S. 458.

heisst ebenso wie „gezähmt“, „geschwächt“, „entmutigt“, „raffiniert“, „verzärtlicht“, „entmannt“ (also beinahe so viel, als geschädigt).“ [1])

Diese Verzärtlichung, diese Herdenhaftigkeit, diese Entmannung mussten auch im sozialen Schaffen zum Ausdruck kommen Die Moral der Sieger und der herrschenden Kaste ist die Moral der Rangordnung und des Pathos der Distanz. Sie ist durch und durch von diesen Prinzipien durchdrungen. Sie selbst ist die Verkörperung derselben. Die anderen sozialen Ideale baut die Moral der Gedrückten, Leidenden, die Moral der Sklaven, die Moral jener Herde, die sie in ihrer formlosen Massenhaftigkeit bilden. „Todfeindschaft der Herde gegen die Rangordnung: ihr Instinkt zu Gunsten der Gleichmacherei. Gegen die starken Einzelnen (les souverains) ist sie feindselig, unbillig, masslos, unbescheiden, frech, rücksichtslos, feig, verlogen, falsch, unbarmherzig, versteckt, neidisch, rachsüchtig.“ [2]) Herdentugenden sind für sie das Höchste und das Wichtigste. Nur in ihrem Verhältnis zur Herde erhalten die Tugenden ihren Wert, nur in ihren Beziehungen zu ihr werden auch die Menschen beurteilt; sie sind nur Mittel zum Zweck. Zweck dagegen ist immer die ganze „Herde“. Da sie nur in dieser Gemeinschaft ihre Kraft, die Möglichkeit ihrer Existenz sehen, so streben sie unwillkürlich instinktiv einander zu, bemühen, sich diese Gemeinschaft fester und inniger zu gestalten und die Herde noch zu stärken. Sie wollen die Ruhe und den Frieden in ihr aufrecht erhalten, und auch das unterscheidet sie scharf von den kriegerischen, kühnen Herrschern. Die moderne Gesellschaft dient auch hier als Spiegelbild dieses Zuges der Sklavenmoral. [3])

In dem Masse, als die Herren an den Traditionen ihrer Vorfahren festhalten, von Verehrung für sie durch-

---

1) W. W. Bd. VII. S. 459.
2) W. W. Bd XV. S. 200.
3) W. W. Bd. XV. S. 210.

drungen sind und Neuerungen verachten, glauben die Menschen der modernen Ideen, in welchen sich die Sklavenmoral wiederspiegelt, „beinahe instinktiv an den „Fortschritt“ und die „Zukunft“ und ermangeln der Achtung vor dem Alter.“ [1]) Dadurch allein schon verraten sie zur Genüge die „unedle Abstammung“ ihrer „Ideen“. —

Diese Dekadenten, diese Unterdrückten und Leidenden erniedrigen das Leben, sie sind zu keinem vollen, reichen und schönen Leben fähig. Wenn das Schicksal der Kultur, des kulturellen Schaffens in ihren Händen liegt, so wird die Kultur auch dieselben Eigenschaften annehmen, verblühen und zu Grunde gehen. Wenn die Herren den „Typus Mensch“ erhöhen, so erniedrigen ihn dagegen die Sklaven. [2]) Und darum hasst Nietzsche ihre Tafeln der Werte und bekämpft sie auf's heftigste.

Man kann zuweilen beobachten, dass „der Herdeninstinkt und der Instinkt der Herrschenden im Loben einer gewissen Anzahl von Eigenschaften und Zuständen übereinkommen.“ [3]) Man muss sich aber über diesen Punkt nicht täuschen, denn das geschieht nach ganz anderen Erwägungen. Der erste, d. h. Herdeninstinkt, erstrebt und verlangt eine bestimmte Handlung „aus unmittelbarem Egoismus“, um sich mit Nietzsche auszudrücken, der zweite — „aus mittelbarem“. Es gibt unter den sklavischen Tugenden solche, die die Unterworfenen handlich und ergeben machen. Solche Tugenden werden natürlich von den Herren patronisiert; sie bemühen sich, sie in der Herde grosszuziehen und zu befestigen, um auf diese Weise noch sicherer und zweifelloser ihre unbeschränkte Macht über dieselbe zu üben. Noch mehr, es gehen die Herren in ihrer Billigung dieser Tugenden, Gewohnheiten und Instinkte so weit, dass sie sich ihnen selbst unterwerfen, trotzdem dies ihrer eigenen Natur fremd und nicht

---

1) W. W. Bd. VII. S. 241.
2) W. W. Bd. VII. S. 324.
3) W. W. Bd. XV. S. 148—149.

eigentümlich ist. Auf diese Weise will Nietzsche z. B. auch die Annahme des Christentums erklären.[1])

Aber solch eine Unterwerfung trübt dennoch den Charakter der Seele und der Anschauungen der Herrenrasse nicht. Indem sie den Glauben annimmt, verfolgt sie nur mittelbar wieder die Behauptung ihrer Herrschaft, ihres Herrscherwillens, ihres Ich, ihrer Daseins- und Herrscherfreude. —

Aber dennoch hat doch schliesslich die Sklavenmoral gesiegt. Das moderne Europa begann sich vollständig zu ihr zu bekennen. Alle ihre Werte sind von den Gefühlen und Instinkten der Leidenden und Niedergedrückten durchdrungen. Die ganze progressive soziale Bewegung, alle sozial-ethischen Ideale sind die Erzeugnisse dieser Moral. Auf welche Weise aber ist dies vorgegangen? Wo nahmen diese Schwachen und Leidenden die Kraft und die Möglichkeit, die Last von sich abzuwerfen, die die Unterwerfer ihnen aufgeladen hatten, und sogar mit ihren Werten, mit ihrer Moral über die Moral der Herren zu triumphieren? Auf welche Weise und wann begann dieser Sklavenaufstand in der Moral, wie ihn Nietzsche bezeichnet, worin äusserte er sich und auf welche Weise gelangte er zum Siege? Nietzsche bemüht sich, auf die ihm eigene Weise auch dies zu erklären, da er eine Erklärung, einen Grund unbedingt finden oder erfinden muss, weil ihm die moderne Moral zu sehr verhasst ist, weil sie zu sehr die Verwirklichung seines Ideales verhindert und er deshalb auch vollständig von ihrem „sklavischen" Ursprung überzeugt ist. „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten."[2])

---

1) Ibid.
2) W. W. Bd. VII. S. 317.

In dem Moment, wo folglich die Sklaven den Begriff „böse“ geschaffen hatten und sich im Gegensatz dazu gut nannten, als sie auf diese Weise ihre quasi-positiven moralischen Werte eingesetzt hatten, dann begann auch dieser Aufstand. Und er begann beim jüdischen Volke — diesem Genius der Sklavenmoral — und breitete sich dann durch das Christentum allmählich über das ganze Europa aus. Die Juden waren die ersten: „ihre Propheten haben „reich“, „gottlos“, „böse“, „gewalttätig“, „sinnlich“ in Eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort „Welt“ zum Schandwort gemünzt. In dieser Umkehrung der Werte (zu der es gehört, das Wort „Arm“ als Synonym mit „Heilig“ und „Freund“ zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volkes.“ [1]) Viele Bedingungen haben zu diesem allmählichen Siege der Sklavenmoral beigetragen. In ihrem ewigen, versteckten, schweigsamen, hartnäckigen Hass gegen die sie niederdrückenden herrschenden Kasten, in dem beständigen Streben, ihr Leben auch nur ein wenig leichter und erträglicher zu gestalten, und später vielleicht sich auch ganz aus der Gefangenschaft zu befreien, konnten die Sklaven, als die Schwächeren, nicht durch direkte Gewalt wirken, sie mussten ein anderes Mittel ausfindig machen, welches ihnen erlaubte, auf Umwegen indirekt ihr Ziel zu erreichen. Und dieses Mittel fanden sie im Verstande. „Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird notwendig endlich klüger sein, als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz anderem Masse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat.“ [2]) Ein anderes Mittel ist ihr numerisches Übergewicht und ihre Solidarität. Die Glieder der herrschenden Klassen waren nur ein Häuflein im Vergleich mit der Masse der Sklaven, mit der ganzen Herde, welche sich durch soli-

---

1) W. W. Bd. VII. S. 126—127.
2) W. W. Bd. VII. S. 319.

darische Interessen zusammengehörig fühlte. Dieser Herde mittelmässiger unscheinbarer Menschen fällt es auch leichter, mit den sie umgebenden Bedingungen zu kämpfen. Sie sind primitiver, anspruchsloser und passen sich besser den Verhältnissen an.[1])

Die Gefahr für die Unterwerfer, für die Starken und Kühnen liegt häufig auch in ihrem „Glück". Ihre hohen Herrentugenden verlangen eine beständige Übung. Ihre Unerschütterlichkeit, Widerstandsfähigkeit und Mut wachsen unter den beständigen Hindernissen, angesichts des beständigen Feindes, in Erwartung der beständigen Gefahr. Und nun wird die „Glückslage" hergestellt: die Feinde und Sklaven sind besiegt. Aber diese Lage kann verhängnisvoll werden. Die beständige Wachsamkeit nimmt ab und verschwindet, es treten andere Motive in den Vordergrund, es beginnt die Verderbnis der von den stolzen Vorfahren aufgestellten und kultivierten Sitten. „Wieder ist die Gefahr da, die Mutter der Moral, die grosse Gefahr, diesmal in's Individuum verlegt, in den Nächsten und Freund, auf die Gasse, in's eigene Kind, in's eigene Herz, in alles Eigenste und Geheimste von Wunsch und Wille."[2]) Aber diesmal verheisst ihnen diese Gefahr nicht die Wiedergeburt der Herrenmoral; jetzt braucht man etwas ganz anderes, und die Moralphilosophen beginnen etwas ganz anderes zu predigen. „Sie entdecken, diese scharfen Beobachter und Eckensteher, dass es schnell zu Ende geht, dass alles um sie verdirbt und verderben macht, dass nichts bis übermorgen steht, eine Art Mensch ausgenommen, die unheilbar Mittelmässige."[3]) Und der Aufruf der Philosophen ist den stolzen Regeln der „Herren" durchaus nicht ähnlich: „Seid wie sie! werdet mittelmässig! heisst nunmehr die alleinige Moral, die noch Sinn hat, die noch Ohren findet."[4])

---

1) W. W. Bd. VII. S. 255.
2) W. W. Bd. VII. S. 248.
3) Ibid.
4) Ibid.

Alle diese Ursachen schaffen den geeigneten Boden für die Verbreitung der Ideale der Sklaven. Und sie alle — die Freiheit des Gewissens, die behauptet, „es stehe dem Sklaven frei, schwach, und dem Raubvogel, Lamm zu sein",[1]) die Vorstellung von dem „indifferenten wahlfreien Subjekt",[2]) die Lehre von der Sünde, der Erlösung, der Barmherzigkeit, der Gleichheit aller vor Gott — geleitet von dem durch Jahrhunderte geschulten, raffinierten Verstande, laufen einig Sturm und nehmen siegreich eine Position nach der anderen. Die Herrenmoral geht allmählich zu Grunde, um in unserer Zeit den durch die Unterdrückten und Kranken geschaffenen Werten und ihren Trägern selbst den Platz zu räumen. Nietzsche stellt diese allmähliche Eroberung der Herrschaft durch die Sklaven in vier Stadien, in vier „Stufen" dar.

„Erste Stufe: sie machen sich frei — sie lösen sich aus, imaginär zunächst, sie erkennen sich untereinander an, sie setzen sich durch.

Zweite Stufe: sie treten in Kampf, sie wollen Anerkennung, gleiche Rechte, „Gerechtigkeit".

Dritte Stufe: sie wollen die Vorrechte (sie ziehen die Vertreter der Macht zu sich hinüber).

Vierte Stufe: sie wollen die Macht allein und sie haben sie . . ."[3])

VI.

Wir werden diese Theorie der Doppelmoral nicht objektiv-historisch kritisieren. Das würde uns zu weit führen und uns trotzdem nicht die Möglichkeit geben, diese Theorie und ihre Notwendigkeit für Nietzsche's individuelles Ideal selbst zu widerlegen. Die historischen Ungenauigkeiten und Unnatürlichkeiten fallen von selbst schon jedem Leser auf.

---

1) W. W. Bd. VII. S. 328.
2) Ibid.
3) W. W. Bd. XV. S. 146.

Nietzsche selbst verhält sich zur Geschichte wie ein wahrer Repräsentant der Herrenmoral, für welchen nur sein individueller Wille und seine Phantasie existieren. Wenn die Geschichte nicht in den Rahmen, den Nietzsche für sie geschaffen hat, hineinpassen will — nun, um so schlechter für sie! Die Griechen mussten, nach Nietzsche's Vorstellung, zweifellos die reinsten Repräsentanten der Herrenmoral sein: denn ihnen entlehnte er zuerst sein künstlerisch-kulturelles Bild der Einteilung der Menschheit. Wir modernen Menschen sind dagegen in die Moral der Sklaven versunken. Warum sind denn viele Ideale der Griechen uns nicht nur nicht fremd, sondern nah verwandt, wert und teuer? Das bleibt ein Rätsel. Ferner tauchte doch gerade bei den Griechen das erste philosophisch-ethische Genie — Sokrates — dieser reinste Bürger Athens, auf. Die Griechen hatten ferner eines der grössten Genies, einen der grössten Schöpfer der Ethik — Plato — aufzuweisen. Er hätte doch Nietzsche allem Anscheine nach durch seine Züge eines „Herrn", durch seine vornehme Abstammung von einem alten, aristokratischen griechischen Geschlecht, genügen können. Aber er lehrte die Ethik, unsere sklavische Ethik. Was nun tun? Was für eine Lösung gibt uns Nietzsche? Eine sehr einfache. „Als Sokrates und Plato die Partei der Tugend und Gerechtigkeit nahmen," sagt er, „waren sie Juden, oder ich weiss nicht was." [1]) Aber auch in der weiteren philosophischen Entwicklung der Griechen spielt das moralische Problem eine ungeheuer grosse Rolle. Nehmen wir z. B. die Stoiker, mit denen wiederum der grösste Lehrer der Moral der Neuzeit, Kant, viel gemeinsames hat. Um so schlimmer für die Geschichte, wenn sie uns solche Tatsachen liefert. Nietsche bringen sie nicht in Verlegenheit. Den Stoizismus erreicht dasselbe Schicksal, wie Sokrates und Plato. „Er ist auch wesentlich das Werk von Semiten." [2]) Hierin haben wir eine kleine Illustration

1) W. W. Bd. XV. S. 235.
2) Ibid. S. 129.

von Nietzsche's Beziehungen zu den objektiven Tatsachen, zu der objektiven Geschichte.

Wir wollen einen anderen Weg der Kritik betreten, der uns schneller zum Ziele führen wird. Wir glauben, wie schon bemerkt, dass diese sozial-historische Konzeption, die nur zu dem Zweck gefasst wurde, um sein Ideal historisch zu erklären und zu vertiefen, ihm eine soziale Umgebung und Boden zu geben, ein bestimmtes soziales Schema aufzustellen und den Weg zu seiner Entwicklung zu zeigen, mit dem Ideal in keinem organischen Zusammenhange steht, es nicht erläutert oder unterstützt, sondern im Gegenteil seine lichten Züge entstellt und widerlegt. Wir wollen die ganze Konzeption Nietzsche's akzeptieren und uns bemühen, zu beweisen, wie erstens alles an ihr selbst gekünstelt und widerspruchsvoll ist, welche Widersprüche in ihren einzelnen Teilen bestehen, wie sie deshalb unhaltbar und nur für eine bestimmte Gelegenheit erfunden ist; zweitens wollen wir versuchen, ihre endgültigen Schlüsse dem Ideale Nietzsches, welches wir anfangs entworfen haben, entgegenzuhalten. Man ist der Meinung, dass die Art der Kritik, auf die Widersprüche eines solchen stürmischen, intuitiven Denkers, wie Nietzsche es war, hinzuweisen, eine so leichte und billige ist, dass sie vielleicht auch überflüssig erscheinen könnte. Nietzsche muss man tiefer verstehen, sagt man oft, und aus allem dem, was er geschrieben und gedacht, ein ganzes, einheitliches System aufbauen. Aber die Sache ist eben die, dass diese Widersprüche in unseren Augen gerade ausserordentlich charakteristisch erscheinen. Sie sind durchaus nicht das Resultat eines stürmischen Denkens, sie sind die notwendige Folge dieser Doppelsinnigkeit des Systems, ihres nichtorganischen Zusammenhanges, noch mehr, sie beweisen uns die Überflüssigkeit bestimmter Teile für das System. Indem wir uns bemühten, das positive hohe Ideal Nietzsche's zu entwerfen, waren wir auch bestrebt, ein einheitliches Bild und klare Vorstellung desselben zu geben, es aus der tiefsten Seele des Künstlers zu erfassen; hier

aber wollen wir das negative abtrennen und die Hinweise auf die Widersprüche beweisen, unserer Meinung nach, mehr, als die stürmische Art des Denkers, — sie beweisen die Überflüssigkeit dieser betreffenden Konzeption.

Nach Nietzsche selbst vollzog sich die ursprüngliche Entwicklung der Menschheit von der Herde zur Individualität. Die ursprüngliche Herde, die ursprüngliche Gruppe von Menschen ist etwas ganz Undifferenziertes, Gleichartiges, eng Zusammengeschlossenes. Und diese anfängliche Einheit diente auch als jenes Substrat, als jenes ursprüngliche Material, aus welchem sich in der Folge das Individuum entwickelte.[1]) Die Individualität ist nach der Meinung Nietzsche's eine sehr späte Frucht „am Baume eines Volkes". Wenn die Sitten zu verderben, die Stützen zu schwanken beginnen, dann erscheinen „jene Wesen, welche man Tyrannen nennt: es sind die Vorläufer und gleichsam die frühesten Erstlinge der Individuen".[2]) Es kann daher folglich in den früheren Perioden der menschlichen Geschichte von irgend welchen Individualitäten oder starken Individuen nicht die Rede sein. Andererseits stellt sich Nietzsche den Ursprung der Herren- und Sklavenmoral folgendermassen vor: ein barbarischer, wilder, aber starker Volksstamm überfällt ein friedliches kulturelles Volk, oder ein Volk, dessen Kultur vielleicht schon im Sinken begriffen ist, unterjocht es und macht es zu Sklaven. Und bei diesem unterworfenen Volke bildet sich jetzt eine sklavische Moral heraus. Nietzsche nennt sie anders auch Herdenmoral und stellt sie der Moral der Herren gegenüber. Woher aber kam diese Vorstellung? Sollte man nicht nach seiner früheren Vorstellung von der Entwicklung der Menschheit garade das Gegenteil voraussetzen, d. h. die Entwicklung und das Vorhandensein der Herdenmoral bei den Herren, den Unterwerfern? Sie stehn doch auf einer niederen Stufe der Kultur, sie sind immer „Barbaren" im Vergleich mit den Unterworfenen und des-

1) W. W. Bd. XII. S. 112 Vgl. auch Bd. XII. S. 114.

2) W. W. Bd V. S. 65.

halb müssen wir nach Nietzsche die wahre, eigentliche Herdenmoral nicht bei den kulturellen, sondern bei den wilden Unterwerfern und den stolzen „Herren“ suchen. Wie konnten sie denn „ganzere Menschen“, wie Nietzsche sie bezeichnet, sein, was schon ihre individuelle Entwicklung voraussetzen liesse, da doch der Mensch nach unserer Vorstellung — Individuum ist? Dieses Herdentier ist stark, grausam, aber nichts anderes. Die Züge, die Nietzsche hier hineintrug, die bevorzugten Züge des Ideals, passen durchaus nicht hierher, stehen mit seinen eigenen Behauptungen in Widerspruch, erscheinen hier fremd und unerklärlich.

Aber nehmen wir an, dass diese Herdenhaftigkeit, welche für die Moral der Sklaven charakteristisch ist, sich später unter dem Einfluss der Bedingungen, in welche diese gebracht wurden, so stark entwickeln konnte, dass sie infolge derselben Bedingungen in der Moral der Herren verschwand (obgleich wir über die Moral der Herren in dieser Beziehung bei Nietzsche nichts wissen). Dann bleibt uns, bei einer solchen Annahme „der Umwandelbarkeit“, des Überganges einer und derselben Eigenschaft aus einem Typus der Moral in einen anderen, eine andere Seite der Nietzsche'schen Theorie unverständlich. Die Sklaven und Herren bildeten sich aus dem Zusammenstoss zweier Völker heraus, wobei das eine das andere besiegte und niederdrückte. Nur dank dieser Wechselbeziehung entstanden bestimmte Züge des Charakters und der Moral bei den einen, sowie bei den anderen. Aber nach Nietzsche selbst dauert der Sklavenaufstand in der Moral nun schon zweitausend Jahre, wobei derselbe erfolgreich und vom vollständigen Siege der Sklaven gekrönt war. Musste in diesem Falle, da ihre Lage, die eine bestimmte Psychologie und Stimmung geschaffen, sich geändert hatte und der früheren diametral entgegengesetzt war, sich diese Psychologie und Stimmung, die durch jene Lage bedingt waren, nicht auch ändern? Warum bleiben ungeachtet dieses ungeheueren

Zeitraums von zweitausend Jahren die sklavischen Instinkte, Neigungen und Sympathien, trotzdem dass sie jede Existenzbedingung in ihrer äusseren Umgebung verloren hatten, bestehen? Die Sklaven haben gesiegt; sie sind die Herren geworden. Der einfachste Schluss hieraus wäre die Entwicklung der sozialen Lage entsprechender Züge, der Übergang der Herdenzüge zu ihren alten Trägern. Nietzsche ist dieser Gedanke einer neuen Umwandlung durchaus nicht fremd. So glaubt er, indem er von den Juden spricht, dass das einzige Mittel, sie zu einem edelen, aristokratischen Volke zu machen, darin bestehe, ihnen für einige Zeit die Herrschaft in Europa zu überlassen. Das ist zweifellos konsequent vom Gesichtspunkt seiner Theorie aus. Warum dehnt er nicht dieselbe Vorstellung auf den ganzen historischen Prozess des Wechsels der Formen der Moral aus? Weil dies vollständig das Phantasiebild von den zwei Moralen, ihres Wechsels und Kampfes, zerstören würde, und deshalb lässt er die sklavische Moral, die sklavischen Instinkte um so niedriger und sklavischer werden, je mehr sie siegen! . . .

Diese Theorie ist auch weiter reich an Widersprüchen. Es ist klar, wen Nietzsche mit dem Namen Sklaven brandmarkt, obgleich er diese Bezeichnung auf das ganze moderne Milieu ausdehnt. Sklaven, Herde — das sind im Grunde genommen immer dieselben banalen, selbstzufriedenen Menschen ohne jegliche geistigen Interessen und Neigungen. Ihre Züge sind ihm über alles verhasst. Indem er gerade sie im Auge hat, schreibt er: „Zur Kritik der Herdentugenden. Die inertia tätig: 1. im Vertrauen, weil Misstrauen, Spannung, Beobachtung, Nachdenken nötig macht, 2. in Verehrung, wo der Abstand der Macht gross ist und Unterwerfung notwendig: um nicht zu fürchten, wird versucht, zu lieben, hochzuschätzen und Machtverschiedenheit als Wertverschiedenheit auszudeuten, so dass das Verhältnis nicht mehr revoltiert, 3. im Wahrheitssinn: was ist wahr? Wo eine Erklärung gegeben ist, die uns das Minimum von

geistiger Kraftanstrengung macht: über dies ist Lügen sehr anstrengend . . . 6. in der Rechtschaffenheit: man gehorcht lieber einem vorhandenen Gesetz, als dass man sich ein Gesetz schafft, als dass man sich und anderen befiehlt: die Furcht vor dem Befehlen: — lieber sich unterwerfen, als regieren." [1]) Überall Inertia bei diesen Schwachen, hauptsächlich Durst nach Ruhe, Scheu vor dem Nachdenken und der Beobachtung! „Denken ist eine Not, ein Elend! . . ." [2])

Aber wenden wir uns jetzt der Geschichte von zwei Moralen zu, deren Inhalt wir früher wiedergegeben haben. Auf welche Weise konnten diese Herdetiere, diese Sklaven, die in jeder Handlung, in jeder Bewegung und Regel so viel Trägheit, Unsinnigkeit und so viel Bereitwilligkeit, sich um ihrer Ruhe willen jeder beliebigen Forderung zu unterwerfen, zeigen, Sieger sein? Sie haben „durch Geist" gesiegt, sagt Nietzsche, weil sie schlauer waren, weil sie beständig rechneten und kombinierten, und weil sie schliesslich klüger geworden waren, als ihre Herren, da diese Klugheit ihre Existenzbedingung ist. Es musste dies alles gesagt werden, da der Sieg doch auf irgend eine Weise erklärt werden musste und nicht wie ein deus ex machina hervorgehen konnte. Aber wo ist denn in diesem Falle hier die inertia tätig? Gerade umgekehrt: hier pulsiert das Leben, alles spioniert und misstraut, sucht die schwachen Seiten aufzudecken; hier ist alles in Tätigkeit und Spannung. Sie ziehen es nach Nietzsche vor, zu gehorchen. Ja, so verhält es sich hier. Aber dann, als er den Sieg der Sklaven erklären wollte? Begann denn ihr Aufstand nicht damit, dass eben das Ressentiment schöpferisch wurde und seine Werte zu schaffen begann? Freilich wurden diese Werte nicht durch eine freie Tat der Schöpferkraft erzeugt, sondern als Gegengewicht zu den Werten der „Herren". Aber das ist gleichgültig, das ist trotzdem eine Schöpfung. Sobald die „Herren" die „Sklaven" unterworfen haben, begannen die

1) W. W. Bd. XV. S. 201—202.
2) Ibid. S. 252.

letzteren den Versuch zu machen, sich vom Joche zu befreien. Die ganze Geschichte ist ja nach Nietzsche von diesem Kampfe, von diesem Streben, sich frei zu machen, und von diesem endgültigen Siege der Sklaven ausgefüllt. Wo ist hier denn die inertia? Auf welche Weise konnten sie jene Eigenschaften, jene Fähigkeiten, welche d i e B e d i n g u n g i h r e r E x i s t e n z und, was noch wichtiger ist, d i e B e d i n g u n g i h r e s S i e g e s oder ihrer S i e g e im Laufe von zweitausend Jahren waren, abwerfen? Nietzsche behauptet unter anderem: „überall, wo die Sklavenmoral zum Übergewicht kommt, zeigt die Sprache eine Neigung, die Worte „gut" und „dumm" einander zu nähern."[1]) Aber wenn wir nach den Ursachen, welche den Sklaven zum Siege verhalfen, urteilen, so verhält es sich eher umgekehrt. Denn schliesslich wurden doch die Sklaven klüger und eben diese Klugheit war auch die Bedingung ihres Sieges, sie mussten sie kultivieren. Und mit dem Worte „gut" bezeichneten die Sklaven sich selbst. Der Schluss hieraus scheint völlig klar. Aber die armen, „stolzen Herzen", für welche der Verstand nur ein „feiner Beigeschmack von Luxus" war, die Herren, die sich selbst auch gut nannten, liefen in der Tat grosse Gefahr, diese beiden Begriffe einander zu nähern.

Auf dieselben Widersprüche stossen wir auch in der Theorie der Entstehung der Vorstellung von Gott und der Schuld vor ihm. Wir haben schon erklärt, dass der speziell-juristische Begriff Schuld durch das Urvolk auf seine Vorfahren übertragen wurde. Es begann sich für seine Erfolge, seine Macht und Siege diesen Vorfahren gegenüber verpflichtet zu fühlen, brachte ihnen Opfer dar, um ihre Gunst zu erwerben. Je grösser die Kraft und die Macht des Stammes wurde, desto mächtiger und furchtbarer wurden auch die Vorfahren in seiner Vorstellung, desto grössere Opfer verlangen sie. Hieraus resultiert die Vorstellung von einem allmächtigen Wesen, der Gottheit. So weit die Theorie.

---

1) W. W. Bd. VII. S. 243.

Sehen wir nun zu, wie weit es von der Geschichte, wic Nietzsche sie aufbaut, bestätigt wird. Die Juden sind in seiner Vorstellung speziell ein Volk von Sklaven, welches den berühmten Sklavenaufstand in der Moral bedingt und begonnen hat, ein Volk, dass in seinem eigensten Wesen vom Ressentiment durchdrungen ist. Und was sehen wir? In der Person ihres Javeh, des Gottes Israel, haben wir die Vorstellung von der mächtigsten, furchtgebietenden und zornigsten Gottheit des Altertums. Einen solchen Gott, einen solchen vergötterten Ahnherrn konnte ausschliesslich nur eine mächtige, stolze, starke und typische „Herrenrasse" schaffen. Versuchen wir nun, diesen jüdischen Gott mit den griechischen Göttern zu vergleichen. Sie werden ihm gegenüber uns als Kinder, als kleine und schwache Halbmenschen erscheinen, dem gegenüber, dessen Anblick sogar für den Stärksten und Mächtigsten des ganzen Stammes, für Moses selbst, unerträglich war. Auch er musste sagen:

„Ich ertrag dich nicht!"

Wie konnte dies zu Stande kommen? Die Griechen waren doch der typischeste Stamm der „Herren". Die Verehrung der Vorfahren musste gerade bei ihnen immer mehr und mehr zunehmen und die vergötterten Vorfahren, die Vorfahren, die schliesslich zu Göttern wurden, mussten gerade bei ihnen am mächtigsten und furchtbarsten sein. Nietzsche erklärt dies auch nicht und das lässt sich auch nicht erklären. Er sagt einfach: „es gibt vornehmere Arten, sich der Erdichtung von Göttern zu bedienen;"[1]) und diese vornehmere Art hatten sich eben die Griechen zu eigen gemacht. So kann vielleicht ihre, die ganze Theorie widerlegende Vorstellung von den Göttern, hieraus entsprungen sein? Aber warum dies gerade so ist, wo Bedingungen, wo die Geschichte hierfür ist — das erfahren wir eben nicht.

Aber mit dieser Frage von der Gottheit steht eine andere — von der Entstehung einer der Hauptzüge der Psychologie und der Moral der Sklaven, die Frage von der Entstehung

1) W. W. Bd. VI.I S. 392.

der Sünde und der hieraus resultierenden Begriffe — in Zusammenhang. Die Sünde setzt sich, wie wir schon gesehen haben, aus zwei Elementen zusammen: aus dem bösen Gewissen und der Schuld gegen den Gott. Das letzte wird uns jetzt beschäftigen. Es ist zweifellos, dass das Gefühl, das Bewusstsein der Schuld desto grösser sein wird, je mächtiger die Gottheit ist und je mehr wir ihr zu verdanken haben. Und mächtiger muss sie notwendigerweise bei den herrschenden Kasten, den Siegern und glücklichen Eroberern sein. Folglich wird auch dort das Gefühl der Schuld besonders stark, besonders ausgeprägt und verfeinert sein. Aber andererseits ist es ein notwendiges Element, eine Bedingung für Entstehung des Begriffes der Sünde, und dieser Begriff gehört speziell der Moral der Sklaven, der Denkweise, der Psyche und dem Gefühl der Gedrückten und Erniedrigten an: er ist etwas den Siegern, der Kaste der Starken, der Kaste der Herren absolut Fremdes und Unbegreifliches. Hier geraten wir offenbar wieder in ein Netz unauflöslicher Widersprüche, an denen die ganze Theorie überhaupt sehr reich ist, und welche ihren ganzen Sinn und Bedeutung Schritt für Schritt entwerten und vernichten.

Die Moral des Leidens war nach Nietzsche die Moral der Sklaven. Und wer sollte auch leiden, wer sollte das Leiden „kultivieren", wenn nicht sie? Ihnen gegenüber und über ihnen standen die lebensfreudigen, starken, selbstbewussten, mit sich und ihrer Kraft zufriedenen Herren. Sie hatten Kraft, Gesundheit, Erfolge, Siege: das Leben musste ihnen natürlich heiter erscheinen. Das Leiden konnte nicht ihr Los sein. Aber dort unten, dort bei den Unterworfenen, die beständig ihr Joch mit sich schleppen mussten, denen gegenüber sich die Herren wie „losgelassene Bestien" verhielten, an denen sie ihre ganze Grausamkeit und Rohheit auslassen konnten, dort konnte dieses Leiden gross werden. Nietzsche nennt sie deshalb Leidende, und das klingt wie eine Schmähung; das ist einer der Züge, um deretwillen er

die Moral der Sklaven hasst und bekämpft. Aber er vergisst dabei, welch einen Platz er selbst dem Leiden im Leben angewiesen hat, er vergisst, was dieses Leiden für den Mensch und die Menschheit, für die Kultur und die Schöpferkraft bedeutet. „Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens — wisst ihr nicht, dass nur (!) diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihr Schauer im Anblik des grossen Zugrundegehens, ihre Empfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimnis, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: — ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des grossen Leidens geschenkt worden?“ [1]) fragt Nietzsche. An anderer Stelle sagt er, dass das Leiden erhebt, dass die Menge des vom Menschen erduldeten Leidens auch als Massstab für den Rang dienen kann. Ausser der Erhöhung verleiht das Leiden auch Macht. Nietzsche zitiert die Legende vom König Vicvamitra, „der aus tausendjährigen Selbstmarterungen ein solches Machtgefühl und Zutrauen zu sich gewann, dass er es unternahm, einen neuen Himmel zu bauen. . . . Jeder, der irgend wann einmal einen „neuen Himmel“ gebaut hat, fand die Macht dazu erst in der „eigenen Hölle“. [2]) Wer von den beiden gleicht eher dem König Vicvamitra, diesem Symbole eines tausendjährigen Leidens, die Herren oder die Sklaven? Es ist nicht schwer, dies zu entscheiden. Und in diesem Falle gewinnen auch die leidenden Sklaven eine ganz andere Bedeutung, einen anderen Wert. Ihr Leiden hätten sie schon lange mächtiger und stärker werden lassen müssen, als die Herren selbst und ihnen einen solchen Rang verleihen, der sie sogar zu einer Art „Überherrn“ gemacht hätte.

Aber wichtiger als diese Widersprüche, an denen die Konzeption von der Moral der Auserwählten, der Herren und

1) W. W. Bd. VII. S. 180—181.
2) W. W. Bd. VII. S. 423.

der Herde reich ist, diese Konzeption, welche die Lehre vom Übermenschen beleuchten und unterstützen und die reale Umgebung für denselben hätte schaffen müssen, noch wichtiger sind jene Widersprüche, welche sich zwischen den Folgerungen dieser Theorie und dem Ideale selbst, erheben, Widersprüche, welche uns zwingen, zwischen dem einen und dem andern zu wählen.

Höher als alle Gefühle in den Beziehungen von Mensch zu Mensch stellt Nietzsche die ideale, erhabene Freundschaft, welche dem Freunde das Verborgenste, das Höchste seiner Seele hingibt. Zarathustra sagt:

„Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei auch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen.

Ich lehre euch den Freund und sein übervolles Herz. Aber man muss verstehen, ein Schwamm zu sein, wenn man von übervollen Herzen geliebt sein will.“ [1])

Freundschaft — das ist die beständige Sehnsucht, das beständige Glück und Leiden Nietzsche's selbst. Sie besingt er in seinem Nachgesang „aus hohen Bergen“:

„Der Freunde harr' ich Tag und Nacht bereit,
Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!
War's nicht für euch, dass sich des Gletschers Grau
Heut schmückt mit Rosen?
Euch sucht der Bach, sehnsüchtig drängen, stossen
Sich Wind und Wolke höher heut in's Blau,
Nach euch zu spähn aus fernster Vogel-Schau.“ [2])

Seinen geliebten Helden, seinen Doppelgänger, den Propheten Zarathustra, nennt er auch „Freund der Freunde“.

Und dieses Gefühl können und sollen jene Auserwählten nicht hegen, welche nur als Produkt der herrensklavischen Kultur gedacht werden können und deren Moral eine zweiseitige sein wird: die eine für sich und die andere für die Sklaven. Dieses Gefühl muss ihnen fremd bleiben.

1) W. W. Bd. VI. S. 89.
2) W. W. Bd. VII. S. 277.

Die höchste, die wahrhaft menschliche Beziehung de Menschen zu Menschen muss ihnen unzugänglich sein. Darüber sagt Zarathustra folgendes:

„Bist du ein Sklave? So kannst du nicht Freund sein. Bist du ein Tyrann? So kannst du nicht Freunde haben.“ [1])

Also, weder Tyrann noch Sklave, aber was denn drittes? Der freie autonome Mensch, dessen in gleicher Weise die Sklaverei und die Tyrannei unwürdig sind. Und ein solcher kann ein Produkt einer auf Sklaverei aufgebauten Kultur nicht sein. Vielleicht aber kann man erwiedern, dass die mächtigen Menschen, die Nietzsche uns in der Geschichte gezeigt hat, nur nach aussen hin Tyrannen, in ihrer Gesellschaft aber das verkörperte Zartgefühl und die Zuvorkommenheit selbst waren. Aber das ist nur eine schöne Phantasie Nietzsche's. In ihrer Gesellschaft sind sie durch Gebräuche gebunden, das ist wahr. Aber diese Gebräuche basieren nicht auf der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit: die Tyrannei wird sich auch in dieser Richtung geltend machen. Auch der künftige Mensch, das Ideal, kann nicht als wahrhaft frei und autonom bezeichnet werden, solange er sich in der sozialen Umgebung befindet, welche Nietzsche ihm geben will. Er wird der Sklave dieser Verhältnisse und dieser Umgebung und der Tyrann jenes Piedestales, auf dem er stehen wird, sein, und das Gefühl der Freundschaft wird ihm doppelt unzugänglich sein: als Sklaven und als Tyrannen. Wie kann sich auf solche „Herren“ die feine und schöne Bemerkung Nietzsche's beziehen — „zum Heroismus gehört dann auch der herzliche Anteil am Kleinen, Idyllischen.“ [2]) Ist denn bei solchen Menschen der herzliche Anteil an ihrem Piedestale denkbar — und wenn dem so ist — werden sie denn auch noch weiter es als Piedestal gebrauchen?

1) W. W. Bd. VI. S. 82.
2) W. W. Bd. XIII. S. 152.

Nietzsche lebt ganz in der Zukunft, ganz im Ideal. Dieses Vorwärtsstreben, diese Sehnsucht nach der ewigen, anhaltenden Verwirklichung des Ideales ist sein charakteristischer Zug. Diesen Zug, diese Liebe zu den „Gespenstern", wie er sich in seiner Sprache malerisch ausdrückt, will Zarathnstra auch seinen Schülern verleihen. Alles um der Zukunft, um der lichten Vision, um des Ideales willen. Diese Sehnsucht ist die ideale Seite im Menschen. Zarathustra spricht folgendermassen mit seinen Schülern darüber: „Oh, meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft. —

Oh, meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus! Vertrieben sollt ihr sein aus allen Vater- und Urväterländern!

Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heisse ich eure Segel suchen und suchen! An euren Kindern sollt ihr gut machen, dass ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen! Diese neue Tafel stelle ich über euch!"[1])

Das ist also dieser lichte Glaube Zarathustra's. Er fordert uns auf, vorwärts zu schreiten, beseelt und begeistert uns und spricht zu uns vom „Kommenden", vom Ideale. Und deshalb müssen wir ihn, nach Nietzsche, unvornehm nennen. Er ist nicht würdig, in die Zahl der Tugenden der „Herren" aufgenommen zu werden. Wenn die „Ideen" „an die Zukunft glauben und Achtung vor dem Alter immer mehr ermangeln" lehren, „so verrät" sich damit schon genugsam die unvornehme Herkunft dieser „Ideen". Wir haben schon früher dieses Zuges des Glaubens an die Zukunft bei den Repräsentanten der Herdenmoral Erwähnung getan. Und in der Tat gehört die hohe „Idee" vom Kinderlande auch hierher. Wenn wir uns eine in Kasten geteilte Ge-

1) W. W. Bd. VI. S. 296—297.

sellschaft — gleichgültig ob in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft — denken, welche in diesem oder jenem Sinne, in dieser oder jener Beziehung auf Sklaverei aufgebaut ist, so werden ihre privilegierten Schichten immer, wie Nietzsche sich bildlich ausdrückt, vom „Urväterlande" träumen; die Gesellschaft wird diese Privilegien bewahren müssen, und Nietzsche hat vollständig recht, wenn er diese Herren als konservativ schildert. Welch ein qualvoller Zwiespalt wird sich in der Seele jener künftigen universalen Menschen, jener Übermenschen, welche Nietzsche uns als individuelles Ideal schildert, erheben dank jener Bedingungen, in die er sie selbst bringen will und die zu ihrer Erziehung nicht beitragen, wie er es gern möchte, sondern im Gegenteil das Bild des Ideales entstellen und verzerren werden. Hier wird es uns noch klarer, dass nicht eine Vereinigung beider nötig und möglich ist, sondern eine strenge Auswahl: entweder das eine oder das andere — tertium non datur!

Nietzsche war auch bemüht, die „Person" und die autonome Individualität herauszubilden. Er schreibt: „die Rangordnung der Menschen-Werte. Man soll einen Menschen nicht nach einzelnen Werten abschätzen. Epidermal-Handlungen. Nichts ist seltener, als Personal-Handlungen. Ein Stand, ein Rang, eine Volksrasse, eine Umgebung, ein Zufall — alles drückt sich eher noch in einem Werke oder Tun aus, als eine „Person"." [1]) Aber wie konnte sich bei seiner Theorie eine solche Person, eine Persönlichkeit des Menschen herausbilden, wenn gerade an der Spitze, als notwendige Bedingung ihrer Entwicklung, Rang, Stand und Umgebung stehen: sie eben müssen nach Nietzsche die wahrhaft schönen Menschen, „die Herren", heranbilden und haben es bis jetzt auch getan. Ihr Rang, ihr Stand spiegelten sich in ihren Handlungen wieder, die Umgebung gerade hatte ihnen ihre unauslöschbaren Züge aufgeprägt und sogar ihre Moral hiess nach ihrem Stande —

---

1) W. W. Bd. XV. S. 424.

Herrenmoral. Kann denn aus dieser Theorie etwas Anderes, Tieferes und Individuelleres hervorgehen, etwas dem Wesen selbst Entspringendes, Autonomes entstehen? Werden wir denn nicht immer nur Epidermal-Handlungen haben? Und der Mangel an „Person“, an wirklicher Person wird sich in demselben und vielleicht noch grösserem Masse „überall rächen!“ Auch hier finden wir keine Übereinstimmung und keine Analogie, sondern ein krasses Dilemma, da das Ideal die soziale Umgebung negiert.

Uns ist psychologisch das Streben Nietzsche's, seinem Ideal einen realen Boden zu geben, verständlich. Da er überall die Verflachung der Menschen, ihr Versinken „ins Gemeine“ gewahr ward, fühlte er, „dass man ungeheure Gegenkräfte anrufen muss“,[1]) um dieser Verflachung Stand zu halten und sie zu bekämpfen. Es drängte ihn dazu, nicht nur Prophet zu sein; er wollte ein Reformator sein, die Wege und Bedingungen für das Entstehen eines starken Typus zeigen; er dachte darüber nach, wie man einen solchen Typus „züchten“ könnte. Auf diese Weise gelangte er auch zu seiner sozialen Theorie. Warum sie gerade eine solche Form angenommen hat, darauf haben wir schon früher hingewiesen. Aber diese Form verneint und entstellt das Ideal; sie ist gekünstelt und unwahr und deshalb stehen ihre Elemente auch im Widerspruch zu einander. Wir können und müssen diese Form daher abstreifen und vom Ideale jene sekundären Auflagerungen, welche durch diese soziale Form bedingt waren, alle Züge des Übermenschen, welche durch den Einfluss der spezifischen Züge der „Herrenmoral“ verursacht waren, abtrennen, folglich auch alle Züge der Grausamkeit, der Unversöhnlichkeit und der Exklusivität, welche auch hier von Zeit zu Zeit durchblicken. Und was werden wir dann erhalten? Dann erhalten wir jenes individuelle Ideal, welches wir früher zu entwerfen versucht haben, jenes Ideal der autonomen, starken, hoch-individuellen

---

1) W. W. Bd. VII. S. 255.

Persönlichkeit, jenes Ideal, welches höher als jede spezielle Moral der Herren und Sklaven steht, das Ideal einer Persönlichkeit, welche alle Träume Nietzsche's in ihrer reinsten Form zu realisieren fähig sein wird und deren Handlungen, seiner Meinung nach, aus der tiefen und reinen Quelle ihrer Menschlichkeit entspringende Personal-Handlungen sein werden.

VII.

Nietzsche lässt sich in der zweiten Periode vom Positivismus und Empirismus beeinflussen, er beschäftigt sich mit den Studien der Naturwissenschaften und der Darwinschen Theorie. Das zwingt seinem ganzen Denken eine bestimmte Richtung auf. Er schafft eine neue universellere und gründlichere Theorie, die kosmisch-biologische Theorie des sog. Willens zur Macht. Wir können diese Theorie als eine Art von Umarbeitung, Vertiefung der früheren, uns so bekannten Stimmung, auffassen. Als Quelle diente ihm auch hier Griechenland: „Vom Willen zur Macht wird kaum mehr gewagt zu sprechen: anders zu Athen!“ [1]) lesen wir schon im XI. Bande. Aber diese soziale Beobachtung, wie er sie dort gemacht hat, dehnt sich aus, nimmt neue Elemente in sich auf, wird auf ein anderes Gebiet übertragen, und auf diese Weise zum Prinzip für die Erklärung alles Geschehens, zum Prinzip des Weltalls erhoben. Auch hier fühlt man, dass diese Theorie, wie auch die frühere, aus dem titanischen Streben nach Bejahung der Macht, des Lebens, aus dem Drang nach starken und mächtigen Formen, geboren wurde, auch hier muss die Theorie schliesslich das immer gleiche Ideal des starken, einheitlichen Menschen, das Ideal des Übermenschen unterstützen, noch tiefer und gründlicher beleuchten und seine theoretische Begründung schaffen. Wir wollen jetzt zu der Darlegung dieser Theorie und den mit ihr verbundenen erkenntnis-theoretischen Erwäguugen und

1) W. W. Bd. XI. S. 252.

der Begründung der Moral übergehen und versuchen nachzuweisen, dass auch diese Vertiefung und Erweiterung nicht nur in keinem organischen Zusammenhange mit dem Ideale, sondern im Gegenteil, in letzter Linie mit ihm in Widerspruch steht.

„Wille zur Macht" ist das einzige Grundprinzip alles Geschehenden, die metaphisische Wesenheit — das Alleinige, dem Vielfachen zu Grunde liegendes. „Der Wille zur Macht — nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos — ist die elementarste Tatsache, aus der erst ein Werden, ein Wirken sich ergiebt," [1]) so äussert sich Nietzsche selbst über dieses Prinzip. Die ganze Energie — ist „Wille zur Macht". [2]) Dieser „Wille zur Macht" „muss daher auch in der angeeigneten unorganischen Materie vorhanden sein!" [3]) Das Streben nach Vergrösserung dieser Macht ist daher universell. Alles in der Welt Bestehende zerfällt auf diese Weise in einige Kraftzentren und das ganze unorganische und organische Leben ist ein Ausdruck der beständigen Rivalität dieser einzelnen Kraftzentren, „so dass das Stärker-werden-Wollen von jedem Kraftzentrum aus die einizge Realität ist." [4])

Das Leben — ist ein Teil des Weltprozesses, eine besondere Art der Weltenergie und deshalb „ist das Leben bloss ein Einzelfall des Willens zur Macht". [5]) Die Tendenz des Lebens — ist immer „Wille zur Macht". [6]) Nietzsche ist deshalb mit Darwin und mit jenen Naturforschern, welche ein anderes Prinzip als Triebfeder des Lebens und der Lebensentwicklung — nämlich den Kampf um's Dasein — hinstellen, nicht einverstanden. „Der Kampf um's Dasein," sagt er, „ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich

1) W. W. Bd. XV. S. 317.
2) Ibid. S. 323.
3) W. W. Bd. XIII. S. 259.
4) W. W. Bd XV. S. 314.
5) Ibid. S. 325.
6) W. W. Bd. XV. S. 297.

allenthalben um's Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“ [1])

Auch jene Naturalisten, welche den kardinalen Trieb des organischen Wesens im Selbsterhaltungstrieb sehen, haben Unrecht. Das ist nur ein Mangel „der Besinnung“ ihrerseits, meint Nietzsche. „Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen. . . . Die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon.“ [2]) Diese Tendenz kann man nach Nietzsche überall, auf allen Stufen des organischen Lebens, auf den niedrigsten, wie auch auf den höchsten, nachweisen.[3]) Schon in dieser allgemeinen Definition des Lebens, wollen wir beiläufig bemerken, klingt der Wunsch, die Theorie von den Starken, den Herren, die auf der breiten Basis der von ihnen unterjochten Sklaven stehen, zu rechtfertigen und zu begründen, hindurch. Aus der Gesellschaftsordnung, aus dem Kampfe der Völker wird die Handlung noch tiefer in die ersten, elementarsten und natürlichsten Bewegungen alles Organischen verlegt: „Die Ausbeutung,“ sagt Nietzsche, „gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“[4])

Nietzsche ist bestrebt, „den Menschen zurück zu übersetzen in die Natur, über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden“. Nietzsche will es verwirklichen, „dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hartgeworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der anderen Natur steht, mit unerschrockenen

1) W. W. Bd. V. S. 285.
2) W. W. Bd. VII. S. 24.
3) W. W. Bd. XV. S. 326.
4) W. W. Bd. VII. S 238. Vgl. auch Band V. S. 68.

Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen aller metaphysischen Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!"[1]) Und dieser „homo natura", dieser von jeder metaphysischen Hülle befreite Mensch ist auch ein Teil jener Lebenskraft, auch ein Ausdruck des alleinigen Lebensprinzips und weiter nichts. Nur in ihm kann dieses Prinzip wie in einem komplizierten Mechanismus sich zuweilen sehr mannigfaltig gestalten. Nietzsche sagt daher: „Der Mensch, als eine Vielheit von „Willen zur Macht", jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen."[2])

Die erste und natürlichste Form, in der der Wille zur Macht im Menschen zum Ausdruck kommt, ist seine affektive Seite.[3]) „Die treibenden Affekte" — sind der deutlichste Ausdruck dieses Willens.

Aber der Intellekt und das Denken sind auch nur eine der Formen des Willens zur Macht. „Psychologischer Ausgangspunkt: unser Denken," sagt Nietzsche, „ist nur ein Ausdruck für dahinter waltende Begehrungen. Die Begehrungen spezialisieren sich immer mehr: ihre Einheit ist der Wille zur Macht."[4]) Unsere Erkenntnis ist nur das „Werkzeug der Macht".

„Das ganze bewusste Leben, der Geist sammt der Seele, sammt dem Herzen . . . in wessen Dienst arbeitet es denn? In der möglichsten Vervollkommnung der Mittel (Ernährungs-, Steigerungsmittel), der animalischen Grundfunktionen: vor allem der Lebenssteigerung."[5]) Und als Werkzeug ist diese Erkenntnis um so stärker, je stärker der dieses Werkzeug regierende Wille ist.[6]) Als Werkzeug muss

---

1) W. W. Band VII. S. 190.
2) W. W. Band XIII. S. 70.
3) W. W. Bd. XV. S. 323.
4) W. W. Bd. XIII. S. 66.
5) W. W. Bd. XV. S. 335.
6) W. W. Bd. XV. S. 275.

die Erkenntnis niemals Selbstzweck werden und eine selbstständige Bedeutung erlangen. Nur die untergeordnete Rolle erklärt und berechtigt ihre Existenz.[1])

Im lebenden Organismus strebt der „Wille zur Macht“ danach, eine feste Position einzunehmen und sich den Bedingungen, in welchen der betreffende Organismus existieren muss, anzupassen. Dazu hat er eben sein Werkzeug der Erkenntnis und alle seine Produkte, sogar die höchsten, nötig. Sie sind auch nur ausschliesslich Werkzeuge und keine selbständigen Werte. „Die erfinderische Kraft, welche Kategorien schafft,“ sagt Nietzsche, „arbeitet im Dienste des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund fester Convention von Zeichen; nicht um „metaphysische Wahrheit“ dreht es sich.“[2]) Die Logik ist auch nur „als Erleichterung gemeint, als Ausdrucksmittel — nicht als Wahrheit“. Nur „später wirkte sie als Wahrheit“.[3]) Die logischen Regeln und Kategorien wurden folglich nicht nach Prüfung durch das Kriterium irgend einer objektiven Wahrheit akzeptiert, sondern einfach in dem Falle, wenn sie den Zweck, zu dem sie ursprünglich bestimmt waren, erfüllten, wenn sie nützlich waren.[4])

Und was ist denn eigentlich diese Wahrheit selbst, dieses Kriterium aller menschlichen Erkenntnis? Sie ist auch nur bedingt, sie ist auch nur ein Werkzeug, wie die Erkenntnis, als deren Kriterium sie dient. „Die Methodik der Wahrheit,“ sagt Nietzsche, „ist nicht aus Motiven der Wahrheit gefunden worden, sondern aus Motiven der Macht, des Überlegensein-wollens.“[5]) Jedes Kraftzentrum strebt danach, sich die grösste Kraft, den grössten Einfluss anzueignen. Und somit erscheint die Wahrheit auch als

---

1) W. W. Bd. XV. S. 338.
2) W. W. Bd. XIII. S. 55. Vgl. auch Bd. XV. S. 278.
3) Bd. XV. S. 280.
4) Ibid. S. 273.
5) W. W. Bd. XV. S. 254.

Werkzeug des Kampfes.[1]) Die Wahrheit ist durchaus nicht objektiv, sie drückt nicht das Verhältnis der Dinge aus, sie „ist somit nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, sondern Etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozess abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat".[2]) Als Werkzeug im Kampfe des einzigen, uns bekannten, discursiv denkenden Tieres — des Menschen — muss die Wahrheit natürlich anthropologisch und menschlich, allzu menschlich sein. Nietzsche sagt in seiner bildlichen Sprache, dass eigentlich „nicht die Wahrheit, sondern der Mensch erkannt wird".[3])

Bei solch einer relativen, untergeordneten Bedeutung dessen, was wir als Wahrheit bezeichnen, unterscheidet sie sich nicht prinzipiell davon, was wir Irrtum nennen: ein objektives und absolutes Kriterium gibt es ja nicht. „Was sind zuletzt die Wahrheiten des Menschen?" fragt Nietzsche. „Es sind die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen."[4]) Die Menschen, welche noch an eine absolute Wahrheit, an die Wahrheit als solche, glauben, — sind zurückgeblieben, konservativ.[5])

Dass die Wahrheit sich prinzipiell nicht von dem Irrtum unterscheidet, dass ihr Vorzug nur darin besteht, dass sie nützlich ist, wollte Nietzsche beweisen, indem er die Hypothese des Entstehens unserer Hauptüberzeugungen, der Grundprinzipien unseres Denkens, aufstellte. „Der Intellekt," sagt er, „hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stiess, oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich oder seinen Nachwuchs mit

1) W. W. Bd. XV. S. 255.
2) W. W. Bd. XV. S. 287.
3) W. W. Bd. XII. S. 44.
4) W. W. Bd. V. S. 204.
5) W. W. Bd. VII. S. 468.

grösserem Glück.“ [1]) Auf diese Weise wurde schliesslich auch die Überzeugung, nach Nietzsche's Ausdruck, „der menschliche Grundzug“: „was gelingt, dessen Gedanke ist wahr,“ [2]) geschaffen.

Alle modernen Grundprinzipien des menschlichen Denkens, alle Hauptkategorien sind eben nur solche „gelungene Irrtümer“, die als Mittel einer Stütze im Leben unentbehrlich geworden sind. Als wichtigste dieser Vorstellungen muss man nach Nietzsche den „Subjektbegriff“ betrachten.[3]) Aber dieser Begriff lässt andere Hauptkategorien des Denkens hervorgehen. Indem wir auf die Fehlerhaftigkeit, Relativität und Zufälligkeit desselben hinweisen, bestimmen wir dadurch auch unsere Beziehung zu den anderen voraus. „Der Substanz-Begriff ist Folge des Subjekt-Begriffes: nicht umgekehrt!“ sagt Nietzsche. „Geben wir die Seele, „das Subjekt“ preis, so fehlt die Voraussetzung für eine „Substanz“ überhaupt. Man bekommt Grade des Seienden, man verliert das Seiende.“ [4])

Indem wir den Begriff Substanz bei Seite lassen, müssen wir auch alle aus demselben hervorgehenden

---

1) W. W. Bd. V. S 149.
2) W. W. Bd. XII. S. 39.
3) W. W. Bd. XII. S. 26.
4) W. W. Bd. XV. S. 281. Freilich gibt Nietzsche im XII. Bande gerade dem entgegengesetzten Gedanken Raum. So sagt er: (S. 26–27) „Damit es überhaupt ein Subjekt geben könne, muss ein Beharrendes da sein und ebenfalls viele Gleichheit und Ähnlichkeit da sein.“ Und das Beharrende erklärt er durch jene Vermengung von „Reiz“ und „veranlassendem Ding“. Gleichheit der Reize gab dem Glauben an „gleiche Dinge“ den Ursprung: Die dauernden gleichen Reize schufen den Glauben an „Dinge“, „Substanzen“. (S. 27) Aber wir haben seine späteste Meinung angeführt, da sie mit allen anderen im innigen Zusammenhang steht. Die Schriften des intuitiven Denkers sind überhaupt reich an solchen Widersprüchen und Ungenauigkeiten. Alle diese Theorien sind einfach nur geniale Einfälle und nicht das Resultat einer Forschung und langen und mühsamen Beobachtungen. Ihr Wechsel wird von N. auch nicht einmal konstatiert und daher ist es oft auch unmöglich, sie unter ein System zu bringen.

Begriffe, als Begriff der „Dinglichkeit", wie sich Nietzsche ausdrückt, wie auch alle Abarten des Begriffes der Substanz fortlassen: „z. B. „Materie", „Geist" und andere hypothetische Wesen, „Ewigkeit" und „Unveränderlichkeit des Stoffes" u. s. w. Wir sind die Stofflichkeit los".[1]) Also nur das „Vernunftvorurteil zwingt uns Einheit, Identität, Substanz, Dinglichkeit, Sein anzusetzen" und „es verstrikt uns gewissermassen in den Irrtum, necessitirt zum Irrtum".[2]) Wir müssen diese Begriffe aufgeben und dann sind wir, wie Nietzsche durchaus konsequent folgert, „die Stofflichkeit los", dann gelangen wir zu einer Art eigentümlicher Energetik, in der das metaphysische Prinzip Nietzsche's — „sein Wille zur Macht" — den Platz einer ursprünglichen, sich überall manifestierenden und überall wirkenden Energie einnimmt.

Mit dem Begriff des Subjekts fällt auch die gewöhnliche Vorstellung von Ursache und Wirkung, da auch diese Vorstellung von jenem Begriff abhängig ist. „Ursache und Wirkung," sagt Nietzsche, — „ein gefährlicher Begriff, so lange man ein Etwas denkt, das verursacht, und ein Etwas, auf das gewirkt wird."[3]) In diesem Etwas birgt sich dann derselbe schon zurückgewiesene Subjektbegriff.[4]) „In Wirklichkeit aber ist „Ursache und Wirkung" keine Wahrheit, sondern eine Hypothese"[5]) — und diese Hypothese ist falsch: „der erste Zustand hat Nichts zu bewirken, den zweiten hat Nichts bewirkt."[6]) In der Tat können wir nur folgendes konstatieren: „Es handelt sich um einen Kampf zweier an Macht ungleicher Elemente: es wird ein Neuarrangement der Kräfte erreicht, je nach dem Mass von Macht eines jeden. Der zweite Zustand ist etwas Grund-

---

1) W. W. Bd. XV. S. 287.
2) W. W. Bd. VIII. S. 79.
3) W. W. Bd. XV. S. 286.
4) W. W. Bd. XIII. S. 61.
5) W. W. Bd. XIII. S. 59.
6) W. W. Bd. XV. S. 320.

verschiedenes vom ersten (nicht dessen Wirkung): das wesentliche ist, dass die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen." [1]) Diese Machtquanten bleiben dabei natürlich niemals konstant: Nietzsche hat doch die Substanzialität zurückgewiesen. Nein, sie sind in ewiger Veränderung, in ewigem Werden und ewiger Bewegung begriffen.

Es gibt keine Welt als Gegensatz zu diesem ewigen Werden; es gibt keine Welt der Dinge, der beständigen Beziehungen, keine Welt des Seienden, keine wahre Welt, wie man sie gewöhnlich bezeichnen möchte — es gibt nur eine „scheinbare" Welt, eine Welt der Bewegung, des ewigen Wechsels, der ewigen Umsetzung der Machtquanten. Indem wir uns Nietzsche's einwenig parodoxalen Sprache bedienen, resumieren wir seine Schlüsse folgendermassen. „Die „scheinbare" Welt ist die einzige: die „wahre Welt" ist nur hinzugelogen . . ." [2]) Nietzsche hielt sich für den Nachfolger der Philosophie Heraklit's, seines Lieblingshelden der vorsokratischen Periode der Philosophie Griechenlands. Und in der Tat sind diese Schlussfolgerungen, diese Lehre von der Welt des Werdens, des ewigen und unermüdlichen Wechsels in vielen Punkten nur eine Übertragung Heraklit's. „*Πάντα ῥεῖ*" — so lautet auch die Lehre des neuen Schülers Heraklit's, der von seinem Lehrer „mit hoher Ehrerbietung" sprach — die Lehre Nietzsche's. „Sähest du feiner," sagt er, „so würdest du alles bewegt sehen, wie das brennende Papier sich krümmt, so vergeht alles fortwährend und krümmt sich dabei." [3])

Wenn Nietzsche solche Grundbegriffe, Kategorien des Denkens, wie Substanz, Subjekt u. s. w. verneint, wenn die Welt für ihn einen fliessenden, in einem ewigen, ununterbrochenen Werden begriffenen Willen zur Macht darstellt,

---

1) W. W. Bd. XV. S. 320.
2) W. W. Bd. VIII. S. 77.
3) W. W. Bd. XII. S. 29. Vgl. auch ibid. S. 34—35.

so musste er um so mehr jede teleologische Auffassung der Dinge, die Teleologie auf jedem beliebigen Gebiete, verneinen.[1]) Nach Nietzsche ist es ein Unsinn, anzunehmen, dass „alles Leben — Wollen eines Zweckes ist".[2]) Nein, wir können nur die Bewegung der Kräfte, das Streben der Kraft, sich zu äussern, die ewige Ebbe und Flut des Willens zur Macht beobachten. Hierbei müssen wir stehen bleiben, damit müssen wir uns begnügen. Wir dürfen die Augen nicht vor dem Geschehenden verschliessen, nicht schöne Phantome, wo alles nach unserem Wunsch geschehe, ersinnen, sondern das Leben und die Wirklichkeit, wie sie in der Tat sind, bejahen. „Ja, ich will nur das noch lieben," ruft Nietzsche aus, „was notwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!"[3]) —

Welcher Eigenschaft des menschlichen Organismus sollen wir bei einer solchen Auffassung der Aussenwelt, bei einer solchen Beziehung zum Menschen, zur Erkenntnis und zum Erkenntnismaterial, den Vorzug geben und welche höher stellen: den Instinkt des Menschen oder seine Vernunft? Hier kann es nur eine Antwort geben: natürlich den Instinkt, das instinktive Prinzip im Menschen. Auf diesem Gebiete kommt das Prinzip alles Seienden, alles Lebenden — der Wille zur Macht — unmittelbar zum Ausdruck. Die Vernunft reflektiert, drückt denselben Willen mittelbar aus, entstellt und zwingt ihn, ihrem Wunsche sich anzupassen, vergewaltigt die Wirklichkeit für das menschliche Verständnis. Nicht so der Instinkt. Die instinktive Seite repräsentiert, drückt das allgemeine Prinzip des Daseins wahrhaft aus. Daher muss die physische Seite im Menschen höher gestellt werden: „Der menschliche Leib ist ein viel vollkommeneres Gebilde, als je ein Gedankensystem."[4]) Das geistige Leben ist in seiner ganzen Mannigfaltigkeit nur ein Reflex, nur ein Aufbau auf dem

---

1) W. W. Bd. XIII. S. 128.
2) W. W. Bd. XIII. S. 160.
3) W. W. Bd. XII. S. 141.
4) W. W. Bd. XIII. S. 250—251.

wahren Fundament, auf dem Lebens des Leibes, auf dem Leben des unmittelbar verkörperten, angeborenen Willens zur Macht. „Es gibt nur leibliche Zustände," sagt Nietzsche, „die geistigen sind Folgen und Symbolik." [1])

Von solcher zentralen primären Bedeutung der physischen, affektiven, unbewussten Seite des Menschen spricht auch Zarathustra in seiner künstlerischen Sprache. Auch für ihn ist dieser unmittelbarere Ausdruck des Weltprinzips unvergleichlich höher und wichtiger:

„Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er." [2])

Die wahre Erziehung, die Gesundheit, welche im Leben und für das Leben — diesen Spezialfall des Willens zur Macht — nötig wäre, müsste eben mit der physischen Seite des Menschen beginnen. Schon in der ersten Periode seines Schaffens bezeichnete Nietzsche die Kultur oft als „verbesserte Physis". [3]) Und am Schlusse seiner Tätigkeit wiederholte er auch: „Es ist entscheidend über das Loos von Volk und Menschheit, dass man die Kultur an der rechten Stelle beginnt, — nicht an der „Seele" . . . : die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt daraus." . . . [4])

Auch hier erscheinen ihm die Griechen wiederum als Ideal, als Erfüllung und Bestätigung: [5]) sie sorgten eben auch für die „verbesserte Physis".

Die Handlungen, die das Bewusstsein lenkt, sind deshalb durchaus nicht die höchsten und zweckmässigsten. „Die Bewusstheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran." [6]) Daher behauptet Nietzsche auch:

1) Ibid. S. 252. Vgl. Ibid. S. 65, Bd. VII. S. 12.
2) W. W. Bd. VI. S. 47.
3) W. W. Bd. X. S. 313.
4) W. W. Bd. VIII. S. 161.
5) W. W. Bd. VIII. S. 161.
6) W. W. Bd. V. S. 48.

„Alles vollkommene Tun ist gerade unbewusst und nicht mehr gewollt.“ [1]) Eine Handlung wird dann vollkommen sein, wenn sie von dem exakten und streng zweckmässigen Mechanismus der Instinkte vollzogen wird. Auch das Leben ist durchaus nicht dann vollkommen, wenn alles in demselben bewusst ist und das Bewusstsein es beherrscht. Nach Nietzsche verhält es sich gerade umgekehrt: „Wir müssen in der Tat das vollkommene Leben dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewusst wird.“ [2]) Das Bewusstsein tritt nur dann in den Vordergrund, wenn aus irgend welchem Grunde das wahre Instrument, der treue Führer für das vollkommene Handeln — der Instinkt — verloren gegangen ist. Für den Organismus ist dieser Ersatz ein gewisser Verlust, und keine Erhöhung. „Das Bewusstwerden, „der Geist“ gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnötig viel Nervenkraft verbraucht wird.“ [3])

Indem Nietzsche die Kategorien der Beständigkeit, der Einheit und der Substanzialität verneint und ihre vollkommene Inkongruenz mit der Wirklichkeit feststellt, musste er schliesslich konsequenter Weise auch dazu gelangen, die Objektivität des Individuums, als Ausdruck derselben Kategorien der Beständigkeit und Einheit, zu negieren. Er verlangt daher: „Aufhören, sich als ein solches phantastisches Ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrtümer des Ego entdecken!“ [4]) weil „das Individuum selber ein Irrtum ist“. [5])

Aber wenn es kein Individuum gibt, wenn dies nur eine „Täuschung der Vernunft“ ist, so gibt es folglich auch keinen individuellen Willen, keinen Willen als ungeteilte,

---

1) W. W. Bd. XV. S. 168.
2) W. W. Bd. XV. S. 245.
3) W. W. Bd. VIII. S. 230.
4) W. W. Bd. XII. S. 129.
5) W. W. Ibid. S. 128. Vgl. auch Bd. XV. S. 370.

einheitliche Kraft des menschlichen Geistes. „Wille — das ist eine Annahme, welche mir nichts mehr erklärt. Für den Erkennenden gibt es kein Wollen,“ [1]) sagt Nietzsche. In der Tat ist der Wille nur ein allgemeiner Ausdruck für die Vielheit der Prozesse, für die ganze Bewegung, für die Ebbe und Flut des allgemeinen Prinzips. „Wille ist ein Begriff, um alle Leidenschaften zu vereinigen,“ nach Nietzsche. [2])

Der Wille hat sich demnach in eine Menge von Atomen, von mathematischen Willenszentren — Kraftzentren — so seine Ausdrucksweise — geteilt.

So lautet demnach die Erkenntnistheorie Nietzsche's die auf dem metaphysisch-voluntaristischen Prinzip aufgebaut ist. Die Verneinung der Bedeutung der Erkenntnis, des Bewusstseins und der Logik im Leben, die Behauptung der Unrichtigkeit der logischen Prinzipien, die antilogische Seite — wie Riehl sich ausdrückt; der Wunsch, alles auf biologisch-mechanischer Grundlage aufzubauen, alles aus den Bedingungen des physischen Lebens abzuleiten und endlich die Behauptung von dem Flusse alles Bestehenden, vom ewigen Werden, vom Fehlen der Beständigkeit und Einheitlichkeit in dem Weltgebäude — seine Atomistik — das sind die Grundzüge dieser Theorie, dieser Lehre. Antilogischer, atomistischer Voluntarismus — so könnte man ihren eigentlichen Inhalt durch eine Formel ausdrücken.

VIII.

„In aller bisherigen „Wissenschaft der Moral“ fehlte, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst,“ [3]) dachte Nietzsche, und die Ausfüllung dieser Lücke in der Wissenschaft der Moral machte er zu seiner Aufgabe. Die Moral als solche war für die Moralisten unbestreitbar, sie wurde als „gegeben“ angenommen. Die Wissenschaft

1) W. W. Bd. XII. S. 303. Vgl. auch Bd. XIII. S. 263. Ibid. S. 267.
2) W. W. Bd. XIII. S. 252.
3) W. W. Bd. VII. S. 114.

der Moral bestand für sie nur in der Begründung des gegebenen moralischen Kodex „und jeder Philosoph hat bisher geglaubt," fügt Nietzsche ironisch hinzu, „die Moral begründet zu haben."[1]) Die Frage der Moral selbst ist nach Nietzsche auch seine spezielle Frage. Aber was ist denn Moral?

Die Moral ist auch eines der Produkte des menschlichen Geistes, auch eines der das Leben unterhaltenden Werkzeuge. Die Moral ist folglich auch eine Form der Manifestation des gleichen einheitlichen Weltprinzips, auch der Ausdruck des Willens zur Macht. Die Einsetzung bestimmter Werte ist von diesem Willen zur Macht diktiert, in ihnen manifestiert er sich unmittelbar und seine Veränderungen spiegeln sich auch in bestimmten Werten wieder.[2]) Die Verteilung der Werte, die relative Höhe und Unanfechtbarkeit der „moralischen Triebe", wie sie Nietzsche bezeichnet, werden durch dasselbe Prinzip vorgeschrieben. Das Leben ist ein Spezialfall des Willens zur Macht — und deshalb ist „das verschiedene Wertgefühl, mit dem wir diese Triebe von einander abheben, die Folge ihrer grösseren oder geringeren Wichtigkeit, ihrer tatsächlichen Rangordnung in Hinsicht auf unsere Erhaltung."[3])

Die natürliche, gesunde und unmittelbare Moral der früheren Zeit wies deutlich auf diesen ihren Ursprung hin. „Nicht die angenehmen Gefühle nannte man gut, sondern die vollen, mächtigen Zustände."[4]) Das höchste Prinzip unserer Tätigkeit muss sich daher auch mit diesem Streben, mit diesem Willen zur Macht, der die organische und unorganische Natur beherrscht und gierig danach trachtet, sich in diesem komplizierten Instrumente — Mensch genannt — zu betätigen, mit ihnen decken. Eine eigenartige Moral, ein eigenartig moralisches Prinzip ist auch die Forderung „hinauf zur Natur". Wir sind in das eigentliche

1) W. W. Bd. VII. S. 114.
2) W. W. Bd. XV. S. 36.
3) W. W. Bd. XIII. S. 255.
4) W. W. Bd. XII. S. 263.

Wesen des sich vor unseren Augen Vollziehenden eingedrungen, wir haben es begriffen und überall dasselbe Streben, dasselbe höchste Prinzip entdeckt. Das Leben ist der Ausdruck desselben. Und gemäss dem Verlangen „amoris fati", zu dem sich Nietzsche bekennt, muss man den natürlichen Prozess als unsere höchste „Liebe", als unseren höchsten Wunsch hinstellen. „Die höchste Steigerung des Lebens selbst",[1]) — das ist nach Nietzsche das höchste Prinzip unseres Handelns. In ihm müssen wir das Mass sehen, mit dem wir die einzelnen Äusserungen des Menschen messen müssen.

Der Übermensch in dieser biologischen Umgebung wird das grösste und mächtigste Kraftzentrum sein, er wird nach Nietzsche in unseren Augen als Schlussglied, als vollkommenster Ausdruck desselben allgemeinen Prinzips, des Willens zur Macht, insofern er als Mittel seiner Manifestation den menschlichen Organismus ausgewählt hat und in ihm seine höchste Verkörperung und Entwicklung sucht, erscheinen. (Inwiefern dies mit Nietzsche's eigener Theorie übereinstimmt, werden wir weiter sehen). „Grösste Erhöhung des Kraftbewusstseins des Menschen, als Dessen, der den Übermenschen schafft,"[2]) fordert deshalb Nietzsche. Aber auch die Natur, als Ausdruck des Prinzips des Willens zur Macht, schafft, indem sie den Menschen entstehen lässt, denselben als Werkzeug dieses Willens, dieses natürlichen Strebens nach Macht, nach „Mehr in der Macht". Worin besteht dann unsere Aufgabe, wenn das Prinzip unseres Handelns auch „naturgemäss" sein muss? Sie besteht nach Nietzsche nur darin, dass wir dieses Prinzip der Natur erläutern und zu einer gewissen bewussten Organisation der Naturkräfte beitragen, um den höchsten Ausdruck, die höchste Spannung der Macht, insoweit sie sich im Menschen manifestiert, — den Übermenschen —

---

1) W. W. Bd. XV. S. 186.
2) Ibid. S. 404.

zu schaffen.[1]) Und nun denkt Nietzsche „an die Züchtung einer stärkeren Rasse“. Ihm erscheint es möglich, eine bestimmte, künstliche Umgebung zu schaffen, in welcher das notwendige Streben der Natur, bewusst und rationell geleitet, im Eilmarsch vorwärts schreiten könnte. Dieser Gedanke ist zweifellos von der Darwin'schen Idee der künstlichen Zuchtwahl im Tierreich und von der Idee der Möglichkeit der Heranziehung gewisser Eigenschaften und Züge bei geeigneter Behandlung beeinflusst.

Das höchste Prinzip des Weltalls — der Wille zur Macht — das zum Prinzip des Handelns und zum Zweck desselben geworden ist, ist auf diese Weise das Kriterium, welches nach Nietzsche der Wertschätzung der Menschen und den Beziehungen zu ihnen zu Grunde gelegt werden muss.[2])

Die Moral im gewöhnlichen Sinne, die ihre Werte, ihr „gut“ und „böse“ als etwas Selbständiges, Höchstes und Absolutes hinstellt, ist nach Nietzsche mit seinem Weltprinzip der höchsten Lebenssteigerung, welches auch das Prinzip der Aufführung werden muss, unvereinbar. Ihre Bedeutung und ihre Bestimmung muss eine andere werden. In ihrer gegenwärtigen absoluten Form ist sie „entnaturalisiert“.[3]) Ihre Entnaturalisierung besteht eben in ihrer Absolutheit, darin, dass man „bei jeder Handlung nicht den Wert der Handlung an ihren Folgen misst“.[4]) Nietzsche selbst predigt daher für die Moral den „moralistischen Naturalismus“, d. h. „Rückführung der scheinbar emanzipierten, übernatürlichen Moralwerte auf seine „Natur“, d. h. auf die natürliche Immoralität, auf die natürliche „Nützlichkeit“ u. s. w.“[5]) Nietzsche erkannte das höchste Prinzip der Wirklichkeit, des Lebens

---

1) W. W. Bd. XV. S. 413.
2) Ibib. S. 440.
3) Ibid. S. 185.
4) Ibid. S. 103.
5) Ibid. S. 188.

und des Handelns, das „natürliche" Prinzip des Willens zur Macht. Dieses Prinzip ist einzig absolut. Alles andere muss nur sein Mittel, sein Werkzeug sein. Daher müssen wir auch alles als Mittel, und nur als Mittel, welches die Offenbarung des höchsten Prinzips befördern oder verhindern kann, betrachten und kritisieren. Und der „moralische Naturalismus" besteht in der Auffassung der Moral als Mittel, als etwas Relatives. „Es gibt nichts „Gutes an sich", etwas Gutes muss nur als „gut wofür" gedacht werden." [1]) Eben dieses Verhältnis ist für Nietzsche, nach seiner eigenen Meinung, charakteristisch und bezeichnend. „Ich scheide mich," sagt er, „von jeder Philosophie ab, dadurch, dass ich frage: „Gut?" wozu! — und „gut", warum nennt ihr das so?" [2]) „Wozu?" diese Frage richtet er an alle höchsten Kräfte und Werte des Menschen. Gewissen, Geist, sozialer Instinkt, alles muss auf dieselbe Frage „wozu?" eine Antwort geben. Nur so kann ihr „natürlicher" Wert, ihr Wert als Mittel der höchsten Offenbarung des einzigen Prinzips des Bestehenden zur Geltung kommen. „Und welchen Wert haben sie selbst?" fragt Nietzsche in Hinsicht auf die höchsten Werte. „Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen? Sind sie ein Zeichen von Notstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? oder umgekehrt, verrät sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Mut, seine Zuversicht, seine Zukunft?" [3]) Diese Frage der Nützlichkeit für das höchste Prinzip richtet er auch an die moderne Moral, an die moderne Philosophie des Handelns. [4]) Auf sie ist noch nie eine Antwort gegeben worden. Dem „gut" geben wir von selbst immer den Vorzug, das „gut" stand immer höher. Der moralische Kodex führte die Oberherrschaft, und darin liegt, nach Nietzsche, auch der Fehler. „Der Schaden der Tugenden ist noch

1) W. W. Bd. XIII. S. 148.
2) Ibid. S. 310.
3) W. W. Bd. VII. S. 290.
4) W. W. Bd XIII. S. 145.

nicht nachgewiesen!“[1]) sagt er und macht es sich zur Aufgabe, diesen Schaden der Tugenden in der modernen Moral nachzuweisen.

Die moderne Moral ist, nach Nietzsche, widernatürlich, in hohem Grade schädlich. Wenn man die Frage „wozu?“ an sie richten sollte, würde ihre Antwort gerade der entgegengesetzt sein, welche jede gesunde Moral, das Mittel und Werkzeug eines gesunden Willens zur Macht geben müsste. Die moderne Moral „wendet sich gerade gegen die Instinkte des Lebens, — sie ist bald heimliche, bald laute und freche Verurteilung dieser Instinkte. Indem sie sagt „Gott sieht das Herz an“, sagt sie nein zu den untersten und obersten Begehrungen des Lebens und nimmt Gott als Feind des Lebens.“[2]) Dank dieser Moral „sind die mächtigsten und zukunftvollsten Triebe des Lebens bisher verleumdet, so dass das Leben einen Fluch über sich hat“.[3]) Die moralische Wertschätzung ist überall eingedrungen, hat der ganzen Weltanschauung ihren Stempel aufgedrückt und deshalb ist „die ganze Weltauffassung vergiftet“.[4])

Die Widernatürlichkeit der modernen Moral, ihre Absolutheit, ihr Fernbleiben von ihrer wahren Aufgabe — Mittel zur Lebenssteigerung zu sein —, kommt auch darin zum Ausdruck, dass sie idealistisch ist und hochfliegende Ideale schafft.[5])

Für einen wahrhaft mutigen und starken Menschen passt diese Schwärmerei für ein Ideal nicht: „Überall sonst, wo der Geist heute streng, mächtig und ohne Falschmünzerei am Werke ist, entbehrt er jetzt überhaupt des Ideals.“[6]) Die Moral wurde schliesslich zum schärfsten Gegensatz alles

1) W. W. Bd. XII. S. 93.
2) W. W. Bd. VIII. S. 88.
3) W. W. Bd. XV. S. 30.
4) Ibid. S. 302.
5) Ibid. S. 82. Vgl. auch ibid. S. 83.
6) W. W. Bd. VII. S. 480.

dessen, was das Leben steigert und frisches, mächtiges Leben hervorruft. Das in diesem Sinne Nützliche liegt also gerade in dem unserer modernen Moral Entgegengesetzten.[1])

Eine solche Richtung in der modernen Moral, ein solcher Charakter ihrer Werte erklärt sich, nach Nietzsche, ganz einfach. Die Moral ist als eines der Produkte des menschlichen Schaffens, der Ausdruck des Willens zur Macht. Aber wessen Wille zur Macht offenbart sich in der modernen Moral, welch ein Menschentypus strebt durch sie zur Herrschaft? Die Antwort auf diese Frage erklärt uns gleichzeitig auch ihren Charakter. „Was bedeutet dieser Wille zur Macht seitens der moralischen Werte, der in den ungeheuren Entwicklungen sich bisher auf der Erde abgespielt hat?" fragt Nietzsche.

„Antwort: drei Mächte sind hinter ihm versteckt: 1. der Instinkt der Herde gegen die Starken und Unabhängigen; 2. der Instinkt der Leidenden und Schlechtweggekommenen gegen die Glücklichen; 3. der Instinkt der Mittelmässigen gegen die Ausnahmen." [2])

In der modernen Moral ist der Instinkt „der decadance, der als Wille zur Macht auftritt" [3]) — und dadurch erklärt sich auch ihr Verhältnis zu den hauptsächlichsten, stärksten, das Leben erhöhenden Instinkten.

Und so hat auch diese voluntaristisch - metaphysische Theorie in letzter Linie die Antipathien und Sympathien Nietzsche's bestätigt und zuletzt zu einem Streite der zwei Moralen und zur völligen Negierung der modernen Ethik geführt. Der wahre Grund der ganzen Theorie ist auch hier klar. Er ist immer derselbe: der Drang nach Realisierung und Begründung des Ideals, das Bemühen, es auf jegliche Weise zu stützen und die Vernichtung, die schonungslose Kritik der modernen Moral, und des, nach Nietzsche, diesem Ideale entgegengesetzten und seiner Verwirklichung

---

1) W. W. Bd. XV. S. 436.
2) Ibid. S. 177.
3) Ibid. S. 261.

entgegenwirkenden modernen Lebens. Man muss die modernen Werte vernichten und ihre „Tyrannei“ abschaffen, „so wird, nach Nietzsche's tiefster Überzeugung, eine neue Ordnung der Werte von selbst folgen müssen“.[1]) Wir wissen schon, was das für eine Ordnung sein muss. Diese Ordnung wird die natürliche sein. Nicht in lebensfeindlichen Abstraktionen und Idealen wird sie ihre Prinzipien und Regeln suchen, sondern in dem grossen, von Nietzsche gefundenen Lebensprinzip. Der Mensch ist einer der Ausdrücke dieses allem Bestehenden zu Grunde liegenden Prinzipes, einer der Ausdrücke des Willens zur Macht. Und diese Ordnung muss ihre Gesetze in den wirklichen und natürlichen Aufgaben und Bestrebungen des realen Menschen, in seinem Streben nach Lebenssteigerung suchen.[2])

Das moralische Schaffen ist mit allen anderen Äusserungen des Menschen eng verknüpt. Ebenso wie das Bewusstsein in letzter Linie auf der physischen Seite, auf den unbewussten Funktionen des menschlichen Organismus beruht, als deren Reflex und Ausdruck es erscheint, so ist auch die Moral „die Zeichensprache der Affekte!“ „Die Affekte selber sind aber die Zeichensprache der Funktion alles Organischen.“[3]) Alles Organische, Gesunde, Lebende strebt nach Mehr in der Macht, nach Unterhaltung und Vergrösserung der Lebensenergie. „Die naturalistische Moral“, die so eng mit dem Organischen verknüpft ist, muss einfach auch dieselbe Aufgabe der Unterhaltung erfüllen. „Wir können,“ sagt Nietzsche, „alles das, was not tut, um den Organismus zu erhalten, als „moralische Forderung“ fassen: es gibt ein „du sollst“ für die einzelnen Organe, das ihnen vom befehlenden Organe zukommt.“[4])

---

1) W. W. Bd. XV. S. 260.

2) W. W. Bd. XV. S. 230.

3) W. W. Bd. XIII. S. 153.

4) Ibid. S. 170. Vgl. auch Bd. XII. S. 358.

Wenn die Aufgabe der natürlichen Moral nur in der Unterhaltung des Lebens, nur in der Aufstellung gewisser Massregeln des Handelns für diese Unterhaltung besteht, so muss sie sich zweifellos damit begnügen, nur die Regeln für das Handeln in einem gegebenen Fall aufzustellen und nicht über die Absichten und Gedanken urteilen. Sie muss nach Nietzsche verlangen: „nicht eine Art zu „sein", nicht eine „Gesinnung", sondern nur eine gewisse Richtung und Nutzanwendung dieses „Seins", dieser „Gesinnung"." Etwas anderes wäre die „Entnaturalisierung" der Moral und ihr müssen wir uns aus allen Kräften widersetzen. Wenn wir bestimmte soziale Regeln aufstellen wollten, so müsste das auch einfach zu diesem Zweck der „Nutzanwendung" geschehen. „Aber da kommt der Ideologe der Tugend, der Moralist, seines Weges und sagt: „Gott sieht das Herz an! Was liegt daran, dass ihr euch bestimmter Handlungen enthaltet: ihr seid darum nicht besser!" Antwort: „Mein Herr Langohr und Tugendsam. Wir wollen durchaus nicht besser sein, wir sind sehr zufrieden mit uns, wir wollen uns nur nicht untereinander Schaden tun und deshalb verbieten wir gewisse Handlungen in einer gewissen Hinsicht, nämlich auf uns." [1]) Bei einem solchen Charakter der Nutzanwendung werden vom Gesichtspunkte der neuen naturalistischen Moral Eigenschaften und Handlungen, welche gar nicht mit dem Begriffe „gut" und „böse" der modernen Moral zusammenfallen werden, weil sie ihre Grenzen überschreiten und sowohl dem einen, als auch dem anderen angehören können, als gut und empfehlenswert hingestellt werden. „In Wahrheit," sagt Nietzsche, indem er den englischen Utilitaristen entgegnet, „sind die bösen Triebe in ebenso hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich, wie die guten: — nur ist ihre Funktion eine verschiedene." [2]) Die Lüge kann deshalb als etwas für das Dasein Nötiges und Empfehlenswertes betrachtet werden. Indem Nietzsche

1) W. W. Bd. XV. S. 187—188.
2) W. W. Bd. V. S. 42.

diesen seinen Gedanken, wie gewöhnlich, bis auf die Spitze treibt, ruft er sogar aus: „Ob nicht die Lüge etwas Göttliches ist? ob nicht der Wert aller Dinge darin beruht, dass sie falsch sind?“ [1])

Dies ist der Charakter jener amoralistischen „natürlichen Moral“, welche Nietzsche predigt, welche für ihn als Resultat seiner allgemeinen Theorie sich ergab. Sie ist der Gegensatz zu unserer Moral; sie vernichtet dieselbe. Und in der Fähigkeit, sich von dieser unserer Moral loszumachen, äussern sich auch Kraft und Macht, von deren Grösse Nietzsche träumt. Als Ersatz unserer Moral sieht Nietzsche eine neue Moral, seine natürliche und freie Moral auftauchen: „Und es wäre eine Höhe zu denken,“ sagt er, „wo der Begriff „Tugend“ so unempfunden wäre, dass es virtù klänge, Rennaissance-Tugend, moralenfreie Tugend. Aber einstweilen — wie fern sind wir noch von diesem Ideale!“ [2])

IX.

Wir haben versucht, die eigenartige Metaphysik Nietzsche's — die Theorie des Weltprinzips — Wille zur Macht — und die mit demselben in Zusammenhang stehende Theorie der Erkenntnis und der Moral darzustellen. Sie muss, wie schon gesagt, das individuelle Ideal Nietzsche's nochmals begründen helfen, aber gleichzeitig drückt sie durch ihre Spezifizität diesem Ideale ihren Stempel auf. Und wie früher bei der sozialen Theorie das Ideal, in die Umgebung der Herren und Sklaven versetzt, die nicht passenden individuellen Elemente der sozialen Grausamkeit etc. in sich aufnehmen musste, so geschah dies auch hier: wenn die Ausbeutung und das Streben nach Mehr in der Macht die einzigen Prinzipien des Handelns sind, welche zur Lebenssteigerung führen und folglich auch als notwendige Be-

---

1) W. W. Bd. XV. S. 34.

2) W. W. Bd. XV. S. 435.

dingung für die Herausbildung des starken Typus, des Ideals dienen, so begreift man, welche Züge das Ideal selbst, nur in dieser Umgebung gedacht, annehmen musste. Unserer Meinung nach widersprechen auch hier diese Züge in hohem Masse dem Ideale, welches hoch über allen ähnlichen sozialen und metaphysischen Begründungen steht, und die Theorie, die ihm seine Züge verleiht, trägt nicht nur nicht zu seiner Unterstützung und Erläuterung bei, sondern entstellt und widerlegt dasselbe. Um dies nachzuweisen, um diese Theorie zu kritisieren, wollen wir denselben Weg wie bei der Kritik der sozialethischen Theorie betreten — wir werden den objektiven Wert der Theorie nicht kritisieren, sie nicht mit einem ihr fremden, objektiven Massstab messen, sondern uns bemühen, die Unvereinbarkeit und den hochgradigen Widerspruch ihrer Folgerungen mit dem Ideal Nietzsche's in ihr selbst nachzuweisen. Es ist ebenso fruchtlos, das metaphysische Postulat zu widerlegen, wie es zu beweisen. Mag Nietzsche von dem Gesichtspunkte seiner Theorie auch die wahren Impulse des Protoplasma (!) erraten, wir werden uns darum nicht kümmern. Unsere Aufgabe besteht nur darin, das Verhältnis der Theorie des Willens zur Macht zum Ideal festzustellen.

Aus dem Vorangegangenen ist ersichtlich, dass Nietzsche's „pessimistisches" Verhalten dem Bewusstsein gegenüber auch ein Erbteil seines Lehrers Schopenhauer ist. Die Instinkte, die physische Seite führten die Oberherrschaft und hatten eine unvergleichlich grössere Bedeutung. Freilich hat man den Eindruck, als ob auch hie und da etwas anderes, dem Pessimismus Widersprechendes durchklingen würde, aber das ist nur eine unerwartete Gedankenwendung, die mit dem übrigen in keinem Zusammenhang steht. Man muss sich ein für allemal bei Nietzsche an solche Überraschungen gewöhnen. So fragt Nietzsche z. B. schon im XV., d. h. im letzten Bande, wo seine Theorie schon vollendet war, in seiner Polemik mit Kant über die Einteilung der Vernunft in eine theoretische und praktische (diese Ein-

teilung hat er beiläufig gesagt, auch gar nicht verstanden) in einem „Theorie und Praxis“ betitelten Fragment: „ob wir eine andere Methode kennen, um gut zu handeln, als: gut zu denken?“[1]) Aber wir betonen nochmals, dass das nur eine vereinzelte Ansicht ist, welche mit dem ganzen System nicht in Zusammenhang gebracht werden kann und demselben widerspricht. Das pessimistische Verhalten, auf das wir in der vorausgegangenen Darstellung hingewiesen haben und das mit dem ganzen System in innigem Zusammenhange steht, wird von Nietzsche beständig hervorgehoben. Bewusstsein und vollkommenes Handeln sind unvereinbar, das Bewusstsein ist ein unvollkommener Apparat — so lautet sein beständiges Urteil. Indem Nietzsche seinen Gedanken zu Ende führt und seine Schlussfolgerung, dass „die Gedanken die Schatten unserer Empfindungen sind — immer dunkler, leerer, einfacher als diese“,[2]) immer mehr betont, gelangt er schliesslich auf vollständig konsequente Weise zu seinem extremen Endschluss. „In Summa: „Alles, was bewusst wird, ist eine Enderscheinung, ein Schluss und verursacht nichts.“[3]) Und dieser extreme Schluss widerlegt die ganze Theorie, deren Ableitung er ist, und führt sie ad absurdum. —

In Wirklichkeit besagt die Theorie, dass das einzige Prinzip der Wille zur Macht ist. Er kommt überall zum Ausdruck und alle Formen der Energie, des Handelns — sind nur seine Manifestationen, seine Werkzeuge. Hierher muss man auch die physischen und geistigen Kräfte des Menschen rechnen. Das Bewusstsein und seine Produkte sind auch nur ein Werkzeug des Willens zur Macht. Auf andere Weise wäre es nicht möglich, seinen Progress und seine Entwicklung zu erklären. Freilich konnte der Wille zur Macht sich auch in einer ihm nicht zukommenden Form äussern, ein schlechtes Mittel wählen, aber dann würde er

1) W. W. Bd. XV. S. 257.
2) W. W. Bd. V. S. 187.
3) W. W. Bd. XV. S. 268.

auch diese Form der Manifestation als untaugliche, ihn nicht bejahende, ebenso schnell aufgeben. Aber das Bewusstsein entwickelt sich, wird stärker und komplizierter und dient dieser unbewussten Kraft als Werkzeug, welche deshalb ihre allgemeine Energie immer von neuem in diese spezielle Form umwandelt. Andererseits aber wird die unbewusste Kraft, der blinde Drang nach irgend einer Manifestation, nach Zuwachs an Kraft als Prinzip, als Basis hingestellt. Aber dieses Prinzip trägt schon die Keime der pessimistischen Beziehung zur Erkenntnis in sich; die letztere darf nicht als grundlegend, als dominierend betrachtet werden. Diesem Willen näher und verwandter sind die Triebe, der Instinkt. Das Bewusstsein aber ist eine „Enderscheinung" und „verursacht nichts". Aber wenn dem so ist, auf welche Weise kann es dann als Werkzeug dienen, progressieren und sich entwickeln, wenn es den Willen zur Macht in seinem Streben „nach Mehr in der Macht" nicht unterstützt? Jede Eigenschaft, jede Besonderheit, jedes neue Organ entwickeln sich nur dann, wenn sie einem Zwecke dienen, wenn sie beständig in Gebrauch sind, wenn sie zuverlässige Mittel sind.

Ferner, wie lassen sich diese Schlüsse, dass das Bewusstsein nur ein Schatten ist, dass es nichts bedingt, mit der früher auseinandergesetzten sozialen Theorie von dem Wechsel der beiden Moralen vereinen? Einer der Hauptfaktoren in dem Siege der Sklaven über die Herren war die Entwicklung des Bewusstseins. Die Sklaven wurden klüger als die Herren. Somit war also jene Fähigkeit des Menschen, welche nichts bedingt, das mächtige Werkzeug im Kampfe der einen Menschen mit den anderen, im Kampfe um die Macht! Auf diese Weise verneint das falsche Prinzip, welches alles Geschehen in seiner weiteren, folgerichtigen Entwicklung erklären soll, sich selbst und führt sich selbst ad absurdum! —

Zu denselben Resultaten gelangen wir auch, wenn wir nicht das ganze Gebiet des Denkens, sondern eines seiner

wichtigsten Produkte betrachten — die Ethik. Nietzsche zieht auch hier Schlüsse, die in letzter Linie seine Theorie widerlegen. Die Moral bedingt aus denselben Gründen, wie auch das Denken überhaupt, auch nichts. „Wie soll gehandelt werden? ist keine Ursache," sagt Nietzsche, „sondern Wirkung. Die Moral folgt, das Ideal kommt am Ende." [1]) Indem Nietzsche von den modernen Moralisten spricht, bemerkt er folgendes: „Dass nach Motiven gehandelt wird, wo überhaupt gehandelt wird, das ist ihre gemeinsame Voraussetzung: das ist ihr gemeinsamer Irrtum, sie alle haben den Vordergrund der ganzen moralischen Landschaft am schlechtesten beobachtet, ja übersehen —: die Tatsache, dass gehandelt wird und werden muss, und dass die sogenannten Motive nicht dafür die Erklärung abgeben." [2]) Hier wird durchaus folgerichtig sogar die Bedeutung des Motivs für das Handeln bestritten — alles wird durch das Unbewusste, Physische bedingt. Nur dieses allein kann das „Muss" der Handlung erklären; folglich kann von dem Motiv als Ursache nicht einmal die Rede sein. An anderer Stelle wiederholt Nietzsche: „Keine End-„Ursachen"! Selbst bei menschlichen Handlungen erklärt die Absicht das Tun gar nicht." [3]) Aber wenn die Motive die Handlungen nicht verursachen, wenn das moralische Urteilen nur „Ausläufer und Schlussakt von dem wirklichen, vielfältigeren und feineren Urteilen des Organismus" [4]) ist, so ist die Moral aufgehoben; sie ist nicht wirklich. Und nicht nur unsere Moral, nein — auch jede Moral, sogar die im höchsten Grade „naturalistische", moralinfreie, jedes Schaffen der Werte als solches. Wir haben schon von Nietzsche gehört, dass jedes Urteilen über einen gegebenen moralischen Kodex seine Normen, seinen

---

1) W. W. Bd. XV. S. 166.

2) W. W. Bd. XIII. S. 119.

3) W. W. Bd. XIII. S. 80.

4) Ibid. S. 168.

Kodex schon zur Voraussetzung hat.[1]) Wenn aber jede reale Bedeutung des moralischen Schaffens im weitesten Sinne verneint wird, wie kann dann die Moral ein Produkt des Willens zur Macht, ein sich entwickelndes, progressierendes, folglich zweckmässiges Werkzeug sein? Wie konnte sie in der früheren sozialen Theorie Nietzsche's die Rolle jenes mächtigen Faktors spielen, der die ganze stolze Kraft der Herren vernichtet hat, wie konnte der Priester mit Hülfe derselben die Menschen organisch anders machen und den Organismus vergiften? Welch eine Bedeutung hat dann der Mensch, dieser Wertsetzende par excellence, wie Nietzsche ihn bezeichnet? In diesem Falle ist alles bewusste Schaffen des Menschen als solches nur eine vermeintliche Grösse, eine Null, denn „Schaffen ist Schätzen"! Aber auch der Philosoph selbst, der Schöpfer der geistigen Werte neuer moralischer Kodexe und Urteile, Nietzsche selbst und sein Werk sind durch ihn selbst zerstört. Der mit geistigen Waffen Kämpfende, der Gründer einer neuen Moral, neuer moralischer Urteile — „verursacht nichts!" er schafft keine Werte! . . .

Das sind die Endschlüsse der Theorie. . . . Aber gehen wir weiter und befassen wir uns mit der Theorie des Handelns, wie Nietzsche sie uns darstellt. Nietzsche sieht die Entnaturalisierung unserer modernen Moral in der Absolutheit ihrer Forderungen, ihrer Ideale. Sie sind etwas Höheres, Absolutes. Nietzsche tritt mit seiner Frage „wozu" an sie heran, er will jedem menschlichen Werte diese Frage vorlegen. Aber die Moral kann nicht antworten „wozu"! „Sie befiehlt, aber sie vermag sich nicht zu rechtfertigen. . . ." „Also," schliesst hieraus Nietzsche, „wozu Moral?" Weg mit allem „du sollst!"[2]) Aber verhält es sich mit dem moralischen Schaffen Nietzsche's nicht ebenso? fragen wir. Er kritisiert die moderne Moral, indem er sich, wie er auch selbst eingestand, auf ein anderes, auf sein moralinfreies

---

1) W. W. Bd. XIII. S. 139.
2) W. W. Bd XIII. S. 156.

Prinzip stützt. Dieses Prinzip ist „Lebenssteigerung“, — Steigerung der Macht des Lebens. Für ihn ist dies die höchste Norm, das höchste Postulat. Aber auch auf dieses Prinzip passt die Bemerkung Nietzsche's, die er in Bezug auf die moderne Moral gemacht hat. „Wozu?“ fragen wir Nietzsche. „Wozu“ diese Lebenssteigerung? Er weiss es nicht. So verlangt es seiner Meinung nach das Naturgesetz und nichts mehr. Also, Lebensprozess, Übertragung und Anhäufung der Kräfte ohne jedes Ziel und jeden Sinn? Wo ist hier der Vorzug vor dem moralischen Schaffen? Ist er darin zu suchen, dass an Stelle der hohen, geistigen Ideale, an Stelle der Eroberungen der Menschheit auf dem Gebiete des Geistes, die Forderungen der Vollziehung des Naturprozesses, bestehend in einer Übertragung und Anhäufung, in einer immer grösseren und grösseren Steigerung des unbewussten, ziellosen Willens, des blinden Strebens nach Macht treten werden? Und dazu führt uns schliesslich die metaphysisch-ethische Theorie Nietzsche's.

Aber gehen wir noch weiter. Die Moral Nietzsche's ist die moralinfreie, natürliche Moral: die Steigerung des Lebens, der Lebenskraft, des natürlichen Prinzips des Bestehenden — das sind ihre Forderungen. Sie formuliert und bringt jenen Lebensprozess, welches sich ohnehin schon vollzieht, nur zum Bewusstsein, um ihn bewusst zu fördern. „Die Grundinstinkte des Lebens“ müssen durch alle Mittel, welche der Natur zu Gebote stehen, entwickelt werden. Alle gesunden Kräfte, die wahren Kräfte der Natur — sind der Ausdruck des Willens zur Macht und deshalb müssen sie alle in die „natürliche Moral“ aufgenommen werden. „In der wirklichen Welt, wo schlechterdings alles verkettet und bedingt ist,“ sagt Nietzsche durchaus konsequent, „heisst irgend etwas verurteilen und wegdenken, alles wegdenken und verurteilen. Das Wort „das sollte nicht sein“, „das hätte nicht sein sollen“ ist eine Farce . . . Denkt man die Konsequenzen aus, so ruinierte man den Quell des Lebens, wenn man das abschaffen wollte, was in irgend

einem Sinne schädlich, zerstörerisch ist."[1]) Nietzsche kämpfte deshalb auch mit den Idealen; sie sprechen von einer Auswahl, vom „das sollte nicht sein" und deshalb glaubt er, „dass das Ideal bis jetzt die eigentlich Welt- und Mensch-verleumdende Kraft, das Gifthauch über die Realität, die grosse Verführung zum Nichts war."[2]) „Wir sehen," sagt er, „mit einem spöttischen Ingrimm dem zu, was „Ideal" heisst."[3]) Deshalb gilt auch in der praktischen Philosophie — das amor fati!

„Bejahung des Lebens!" Aber wohin führt denn dieses Leben, wohin führt der Naturprozess, aus dem man nichts fortlassen kann? Hören wir Nietzsche selbst an. „Man rechnet," sagt er, „auf den Kampf um die Existenz, den Tod der schwächlichen Wesen und das Überbleiben der Robustesten und Begabtesten; folglich imaginiert man ein beständiges Wachstum der Vollkommenheit für die Wesen. Wir haben uns umgekehrt versichert, dass in dem Kampf um das Leben der Zufall dem Schwachen so gut dient wie dem Starken; dass die List die Kraft oft mit Vorteil suppliert."[4]) Übrigens spricht Nietzsche denselben Gedanken („Zufall" wird zur Regel) noch bestimmter an vielen Stellen aus. „Die reichsten und komplexesten Formen —, denn mehr besagt das Wort „höherer Typus" nicht — gehen leichter zu Grunde."[5]) „Die Verderbnis, das Zugrundegehen der höheren Menschen, der fremder gearteter Seelen ist nämlich die Regel."[6]) Er versteht es sogar, diesen Prozess zu erklären. „Jener Wille zur Macht," sagt er, „in dem ich den letzten Grund und Charakter aller Veränderung wiedererkenne, gibt uns das Mittel an die Hand, warum gerade die Selektion zu Gunsten der

---

1) W. W. Bd. XV. S. 301.
2) Ibid. S. 230.
3) W. W. Bd. XV. S. 83.
4) W. W. Bd. XV. S 343.
5) Ibid. S. 345.
6) W. W. Bd. VII. S. 255.

Ausnahmen und Glücksfälle nicht statt hat: die Stärksten und Glücklichsten sind schwach, wenn sie organisierte Herdeninstinkte, wenn sie die Furchtsamkeit der Schwachen, die Überzahl gegen sich haben." [1]) Aber die mittelmässigen Typen tragen den Sieg davon, nicht nur, weil sie reicher an Zahl, sondern weil sie auch einzeln genommen, nach Nietzsche, beharrlicher sind. „Bei aller Art von Verletzung und Verlust ist die niedere und gröbere Seele besser daran, als die vornehmere: die Gefahren der letzteren müssen gröber sein, ihre Wahrscheinlichkeit, dass sie verunglückt und zu Grunde geht, ist sogar bei der Vielfachheit ihrer Lebensbedingungen ungeheuer. Bei einer Eidechse wächst ein Finger nach, der ihr verloren ging; nicht so beim Menschen." [2]) Welch ein Schluss folgt hieraus? Darauf antwortet Nietzsche selbst. „Will man," sagt er, „die Realität zur Moral formulieren, so lautet diese Moral: die Mittleren sind mehr wert, als Ausnahmen; die décadance-Gebilde mehr als die Mittleren." Also, wenn die Moral natürlich, wenn sie nur die Anforderungen des Lebens zum Ausdruck bringen wird, so wird das Resultat ein durchaus unerwartetes sein: das Leben und folglich auch das Mehr in der Macht, da das Leben nur ihr Spezialfall ist, wird derselben Mittelmässigkeit, deren Herrschaft Nietzsche so eifrig bekämpft hat, zu Teil werden. Die Theorie der „natürlichen" Moral mit ihrem Prinzip, dem Willen zur Macht, welche die Theorie von den starken Naturen und das Ideal des Übermenschen unterstützen müsste, richtet es unwiederbringlich zu Grunde. „Das „Genie" ist die sublimste Maschine, die es gibt, folglich die zerbrechlichste."

Solch ein Sieg der Mittelmässigkeit ist vollkommen natürlich und vom Gesichtspunkt des Lebens nötig: „Es ist unsinnig," sagt Nietzsche, „vorauszusetzen, dass dieser ganze Sieg der Werte (indem er die Werte der mittelmässigen, der Herde darunter versteht) antibiologisch sei: man muss

1) W. W. Bd. XV. S. 346.
2) W. W. Bd. VII. S. 262.

suchen, ihn zu erklären aus einem Interesse des Lebens, zur Aufrechterhaltung des Typus „Mensch“ selbst durch diese Methodik der Überherrschaft der Schwachen und Schlechtweggekommenen.“ Diesen Prozess kann man durch keine Herrschaft der widernatürlichen Werte (der Moral etc.), welche das natürliche, einzige und unveränderliche Prinzip des Willens zur Macht entstellen und verdunkeln würden, erklären. Nein, hier wächst in der Tat die Macht und das Streben des Willens zur Macht nach dieser Seite hin ist ein durchaus gesunder und kein krankhafter Prozess. „In Summa: das Wachstum der Macht einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, ihrer starken vielleicht weniger garantiert, als durch die Präponderanz der mittleren und niederen Typen.“

Daran kann auch der Umstand nichts ändern, dass bei der Herrschaft der Starken jedes einzelne Individuum eine unvergleichlich grössere Macht besitzen wird als jeder Mittelmässige. Für den Willen zur Macht und seinen Propheten — den Künstler-Philosophen Nietzsche kommt dies nicht in Betracht. Wir haben ja schon früher darauf hingewiesen, dass das Individuum eine Täuschung, eine Mehrheit von Willen zur Macht ist. Es gibt ja kein Subjekt, kein „Ich“, sondern nur in beständiger Bewegung in ewigem Kampfe begriffene Kraftatome, „Kraftzentren“, wie Nietzsche sie bezeichnet und die Aufhebung der modernen Moral, der moralischen Lehren, wird eben zur Auflösung der Vorstellung vom Subjekt, zum Schwinden der Einheit und Substanzialität führen. „Die Auflösung der Moral führt in der praktischen Konsequenz zum atomistischen Individuum und dann noch zur Zerteilung des Individuums in Mehrheiten — absoluter Fluss,“ sagt Nietzsche. Und so gibt es weder für die Theorie noch für Nietzsche einen Ausweg. Der Wille zur Macht, der sich in einem machtvollen Individuum verkörpern und eine stolze, mächtige Theorie der moralinfreien Tugend schaffen sollte, wenn sie sich natürlich entwickelt und den höchsten und vollkommensten Ausdruck

gesucht hätte, zieht es vor, den Schwachen und Mittelmässigen zu unterstützen und wirkt so durch sie (da zwischen Herren und Sklaven, Starken und Schwachen ein beständiger Kampf um die Macht besteht) der Erschaffung jener hohen Typen, jenes hohen Ideales, das Nietzsche über alles andere liebte und schätzte und um dessen willen auch alle seine Theorien entstanden waren, entgegen. Aber statt dessen, wiederholen wir nochmals, beeinflusst diese Theorie das Ideal selbst und entstellt es, indem es ihm fremde und mit ihm unvereinbare Züge verleiht. „Gewinnung neuer Mächte und Länder“ verlangt Nietzsche, um sein Ideal auf das Leben anzuwenden. Diese Mächte müssen alle „natürlich“ sein. Das sind Wille zur Unwahrheit, Wille zur Grausamkeit, Wille zur Wollust, Wille zur Macht — alles Äusserungen eines einzigen Prinzips. Aber wir wissen schon, wohin die Entwicklung dieses Prinzipes führt, was das Resultat seiner Erhöhung zum moralischen Postulat ist und deshalb wollen wir, um das individuelle Ideal Nietzsche's selbst, welches auch für uns in seiner ursprünglichen Reinheit und Höhe in hohem Masse wertvoll ist, zu retten, mit der Theorie auch diese zu „natürlichen“ Zügen, welche es nicht nur entstellen sondern schliesslich auch widerlegen, abwerfen.

Nietzsche selbst genügt die „amor fati“ nicht, nein, er ist ein zu grosser Idealist dazu, er sehnt sich zu sehr nach Schaffen, nach wahrem, nach hohem, nach idealem Schaffen; er liebt sein Ideal zu sehr. Für ihn „ist es schrecklich, eine solche Regel immer vor Augen zu haben“: einen „natürlichen, allzu natürlichen processus ins simile“. Und als wahrer Idealist und nicht als Anhänger irgend einer „natürlichen“ Moralität ruft er aus: „Gegen die Formulierung der Realität zur Moral empöre ich mich!“ Und was verlangt er für die Gegenwart? Liebe — Liebe zum Ideal: „Deshalb,“ sagt er, „ist jetzt mehr als je ein Ziel nötig, und Liebe, eine neue Liebe!“ Und der Zerstörer der Ideale, der in ihnen alles Übel der Entnaturalisierung der Moral erblickte, ruft schliesslich feurig aus:

„Und wie viele neue Ideale sind im Grunde noch möglich!“ Und seinen Übermenschen, seinen Helden, schildert er uns schliesslich in Form dieses lichten, hohen Ideales.

Freilich will er die Moral, das moralische Schaffen auf die Ästhetik zurückführen und folglich auch das Ideal ästhetisch darstellen. „Moral ist Geschmacksache,“ sagt er. „Die ästhetischen Urteile sind das, was den Grund der Gütertafel ausmacht. Diese wiederum ist der Grund der moralischen Urteile.“ Deshalb verneint er die Allgemeingültigkeit nicht nur der Handlungen, sondern auch der Maximen, die absolute Wahrheit der moralischen Urteile, da nur darin nach seiner Meinung ihr Unterscheidungsmerkmal gegenüber den ästhetischen Urteilen liegt. Aber wie schon gesagt, hat auch die Ästhetik, um mit Windelband zu sprechen, ihr Gewissen, ihre Gesetze, ihre Normen. Ja, auch die moralischen Urteile selbst, das Gebiet des moralischen Schaffens unterscheidet sich zu sehr von den ästhetischen Anschauungen, als dass man sie einander gleichsetzen könnte. Das tut auch Nietzsche tatsächlich nirgends. Er ästhetisiert nur seine Theorie des Handelns und bringt sie, seiner Forderung einer einheitlichen, harmonischen Persönlichkeit getreu, dem Ideal jener Kalokagathie, welches die Griechen geschaffen hatten, näher. Und das macht uns seine Moral nur noch verständlicher und wertvoller; aber ändert weder die spezifischen Eigenheiten des ethischen Sollens, noch den normativen Charakter der Ethik. „Auch als ästhetische Urteile verstanden — so sagt auch Riehl — bleiben die moralischen Urteile absolute Forderungen, deren Gegenstand allgemeingültige Wertbegriffe bilden.“ [1])

Ein strenger Richter der modernen Gesellschaft, um ewiger menschlicher Ideale willen, war also Nietzsche: er war nicht der Schöpfer einer ungewöhnlichen Theorie der Moral und ein Zerstörer dieser Ideale. Er war ein grosser Künstler und Kultur-Philosoph, der uns in Form seines

---

1) A. Riehl, F. Nietzsche, S. 139.

Übermenschen ein schönes, individuelles Ideal gegeben hat. Um diese ideale Höhe kämpfte er mit seinem Zeitalter, mit der modernen Gesellschaft, deren grosser Satyriker er war, und darin liegt auch seine weitgehende Bedeutung. „Dass ein Mensch," sagt Nietzsche selbst, „seiner ganzen Zeit Widerstand leistet, sie am Tore aufhält und zur Rechenschaft zieht, das muss Einfluss üben!"[1] Nietzsche selbst war derjenige, welcher das moderne Leben, die kulturelle zeitgenössische Gesellschaft am Tore aufgehalten und zur Rechenschaft gezogen hat. Darin liegt seine Kraft, seine tiefe Bedeutung und „das", sagen auch wir, „muss Einfluss üben"!

X.

Nietzsche ist, wie ich wiederholt erwähnt habe, und wie sich aus seinem System von selbst ergiebt, ein Gegner der Allgemeingültigkeit der moralischen Gebote, der moralischen Ideale, Gegner nicht nur in Bezug auf ihre Wirkungen, sondern auch in Bezug auf die Maximen selbst. Ja, wie hätte er auch die Allgemeingültigkeit annehmen können, er, der Lehrer zweier verschiedener Typen der Moral — der Moral der Schwachen und der Starken, der Sklaven und der Herren? Ein Typus ist notwendig zur Lebenserhaltung des andern und jeder Typus muss seine eigene Moral als Existenzbedingung haben.

Aber obwohl Nietzsche die Universalität der moralischen Ideale verneinte, so bestätigt er nicht destoweniger deren verhältnismässige, durch bestimmte Grenzen beschränkte Allgemeinheit. So, wenn wir nur einen dieser Typen in Betracht ziehen — nur die Starken, mächtigen, die Herren, so können wir sagen, dass die praktische Philosophie bei ihnen und für sie einen allgemeinen Charakter aufweist. „Es muss," sagt Nietzsche, „viele Übermenschen geben: Alle Güte entwickelt sich

1) W. W. Bd. V. S. 182.

nur unter ihres gleichen. Ein Gott wäre immer der Teufel." Und so muss unter den Herren Gleichheit regieren, sie und nur sie allein ist fähig, sie zu heben, den Boden abzugeben für „alles Gute". Nur aus dieser Gleichheit kann ein wahrer, hoher Typus sich entwickeln, nur wo sie herrscht, kann der Übermensch erscheinen. Das hat Nietzsche sehr wohl verstanden. „Vieles Edlen nämlich bedarf es," sagt hierüber Zarathustra, „und vielerlei Edle, dass es Adel gebe! Oder, wie ich einst im Gleichnis sprach: „Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott gibt!"" [1]) Und so ist Gleichheit notwendig. Was war es denn, das Nietzsche verhinderte, seinen Begriff von der Notwendigkeit der Gleichheit zu erweitern, was hinderte ihn einzusehen, dass auch für die ganze Menschheit die Entwickelung zur Autonomie, zum „Adel", wie Nietzsche sich ausdrückt, möglich ist unter derjenigen Bedingung, die er selbst für einen Teil derselben festgestellt hat? Was hinderte ihn, in seinen Träumen vom Adel seine Auffassung von diesem Adel zu erweitern und mit Heine auszurufen: „Alle Menschen, gleichgeboren, sind ein adliges Geschlecht?!"

Nietzsche — ist der tragische Held des reinen Empirismus. Mit Hilfe seiner Doktrin konnte er die Probleme, die er sich stellte, nicht lösen. Nietzsche schuf sich ein Ideal; er diente dem Ideal der hohen, harmonischen, tief-individuellen, im idealen Sinne aristokratischen Persönlichkeit. Alles musste der Entwicklung, der Verwirklichung dieses Ideales dienen und Nietzsche war bereit, Alles, auch sich selber, dieser seiner grossen Liebe zu opfern. Aber wie konnte er, der reine Empiriker, sich die Verwirklichung dieses Ideales vorstellen? Die Lösung des Problems auf transzendentalem Wege nicht anerkennend und nicht verstehend, glaubte er die Entwicklung der Gesellschaft in zweierlei Weise erreichen zu können: entweder durch allmähliche Aplanierung des Ranges, Gleichstellung der Menschen, oder

---

1) W. W. Bd. VI. S. 296.

durch Erweiterung der Distanz, Vergrösserung des Abgrundes zwischen den Klassen, den Kasten, den Leuten. Es ist klar, dass bei nur empirischer Betrachtung des Problems — die Gleichheit, wie Nietzsche sie verstand, zur Vermittelmässigung der Leute führen konnte, ja dazu führen musste, sie alle „sehr rund, sehr klein wie Sand" zu machen. Es ist klar, dass vom Standpunkte der empirischen Gerechtigkeit aus wir überhaupt niemals das Postulat der Gleichheit erreichen können, da die empirische Gerechtigkeit, d. h. die Gerechtigkeit, welche nur der Beobachtung der empirischen Welt entspringen kann, auf eine unendliche Verschiedenheit der Arten, der Fähigkeiten, der Forderungen, der Begabung etc. hinweist; und im Namen dieser Gerechtigkeit, im Namen seines Ideales vom ausschliesslichen Menschen, behauptete Nietzsche, dass Gleichheit für Alle eine Ungerechtigkeit wäre für Einige, und zwar gerade für die Besten, Grössten, Begabtesten. Um sie zu erhalten, um sein Ideal im Leben durchzuführen, geriet er ins andere Extrem, in das Extrem der Verkündung zweier Arten Moral, zu der Verkündung der Notwendigkeit der existierenden Ungleichheit, ja sogar deren notwendigen Verschärfung. Wir haben gesehen, dass er auch hier ein Fiasko erlitt. Die soziale Umgebung, die Nietzsche aus Liebe zu seinem Ideale geschaffen hatte, erwies sich somit als eine absolute Verneinung dieses Ideales. Die Lage war kritisch und kein Ausweg vorhanden.

Es gibt auch, nach meiner tiefen Überzeugung, keinen Ausweg dort, wo Nietzsche ihn suchte. Einen wahren Aristokratismus mit einer wirklichen, lebendigen, mit ihm harmonierenden Erweiterung zu vollkommener Universalität des moralischen Schaffens kann uns nur die transzendentale Ethik Kants geben. Sie gibt uns einerseits ein tief individuelles, ausschliessliches Ideal der autonomen, schaffenden, starken und freien Persönlichkeit, ein hohes, im höchsten und tiefsten Sinne aristokratisches Ideal, wie Nietzsche es höher nicht erreichen konnte. Und anderer-

seits führt uns dieses Ideal durch die Allgemeingültigkeit der Grundsätze, durch Allgemeingültigkeit der ethischen Wertbestimmungen, zu der erhebenden Vorstellung von einer „Welt vernünftiger Wesen, als einer Reihe der Zwecke . . . und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder“.[1]) Dieses ideale Reich der Zwecke wird uns als ein zweifaches Regulativ unserer moralischen Tätigkeit erscheinen. In ihm soll Jeder — nach Kants Ausspruch — als Glied und als Oberhaupt leben, als Gesetzgeber und als ein dem Vernunftgesetze, das er selbst geschaffen, Unterworfener. Und als solch ein Oberhaupt — wird die Persönlichkeit für uns das höchste Ideal des Aristokratismus sein, d. h. die schönste Blüte der Individualität; als Glied aber des Reichs der Zwecke wird es in derjenigen Umgebung stehen, in derjenigen Beziehung der Gleichheit zu allen sittlich-vernünftigen Wesen sich befinden, wo allein — nach Nietzsches Ausspruch, die Entwicklung „aller Güte“ möglich ist. Und so muss auch hier bei richtiger Auffassung der sozialen Erweiterung des ethisch-kulturellen Ideals Nietzsche's unsere Führerin die transzendentale Ethik sein. Sie führt uns heraus aus dem Labyrinth der Widersprüche, in welches der, sein Ideal zu retten suchende Nietzsche sich verstrickte. Sie weist hin auf die Möglichkeit der Verwirklichung reiner Personal-Handlungen, auf die weder Stand, noch Rang, noch Umgebung zurückwirken könnten, einer Verwirklichung, wie Nietzsche sie so leidenschaftlich erstrebte, und sie nicht erreichen konnte. Und zuletzt erhellt sie jenes Ideal, und zeigt es uns in seiner ganzen Hoheit und Schönheit, welches Nietzsche sein ganzes Leben lang begeisterte und dessen Name nicht Übermensch, sondern „Universal“-Mensch sein wird, der Mensch als Träger der höchsten, sittlichen Persönlichkeit!

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 64.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Nicolaus Awxentieff, am 29. November 1878 zu Pensa (Russland) als Sohn des Edelmannes Demetrius Awxentieff und seiner Ehefrau Alexandra geb. Gorowaja. Meinen ersten Unterricht genoss ich zu Hause. Michaelis 1889 wurde ich in die erste Klasse des klassischen Gymnasiums zu Pensa aufgenommen, das ich im Juni 1897 mit dem Reifezeugnis verliess. Michaelis 1897 bezog ich die Universität Moskau, um Naturwissenschaften zu studieren. Nach vier Semester verliess ich genannte Universität, um mich in Deutschland dem Studium der Philosophie zu widmen. Michaelis 1899 wurde ich an der philosophischen Fakultät der Universität Berlin immatrikuliert, wo ich zwei Semester bis Michaelis 1900 verblieb. Die folgenden zwei Semester war ich, als Student, in Leipzig und von Michaelis 1901 bezog ich die Universität Halle a. S., wo ich hauptsächlich Philosophie studierte.

Während meines Studiums habe ich bei folgenden Herren Professoren Vorlesungen gehört:

Riehl, Conrad, Friedberg, Wundt, Bücher, Ostwald, Dilthey, Wagner, Simmel, Paulsen.

Allen meinen hochverehrten Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aus. Besonders bin ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Alois Riehl, für vielfache Anregungen und viele wertvolle Ratschläge bei Ausführung der vorliegenden Arbeit zu grossem Danke verpflichtet.






B3318
E8A8
155337

